

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE E
STUDI INTERNAZIONALI
Corso di laurea Triennale in Scienze politiche, Relazioni internazionali,
Diritti umani



Diritto di resistenza e rapporto tra potere e giustizia: un confronto tra
Sofocle e Tommaso d'Aquino

Relatore: Prof. FRANCESCO BERTI

Laureanda: FOSCA GLERIA
matricola N. 1230304

Anno Accademico 2021 - 2022

Indice

INTRODUZIONE.....	3
PANORAMICA STORICA DEL DIRITTO DI RESISTENZA.....	7
1. Nascita ed evoluzione.....	7
2. Il Tirannicidio: evoluzione del termine.....	12
3. Giovanni di Salisbury.....	14
4. Bartolo da Sassoferrato.....	17
5. Coluccio Salutati.....	19
6. I Monarcomachi.....	22
7. Dai Monarcomachi a Locke: il passaggio all'età moderna.....	23
8. Dalle Rivoluzioni al Costituzionalismo.....	33
L'ANTINOMIA TRA LE LEGGI RICONDOTTA ALL'AMBITO DEL DIRITTO DI RESISTENZA: IL PROBLEMA DELLA GIUSTIZIA NELL'ANTIGONE SOFOCLEA E NELLA SUMMA THEOLOGIAE DI SAN TOMMASO D'AQUINO.....	37
1. L'Antigone.....	37
2. Tommaso d'Aquino.....	47
2.1. Il sistema etico-giuridico tomistico.....	52
CONCLUSIONI.....	61
Bibliografia.....	65
Sitografia.....	68

INTRODUZIONE

La tematica del diritto di resistenza, che questa tesi si prefigge di analizzare ripercorrendo le tappe storiche che ne hanno segnato l'evoluzione, è soggetta, per la portata cronologica e geo-spaziale dell'oggetto in questione, al rischio di addentrarsi in un interminabile labirinto di digressioni e comparazioni tra i contributi, spesso molto diversi, che nel corso della storia i numerosi autori filosofico-politici hanno apportato a riguardo della materia trattata.

Per questo ritengo necessario, a titolo esplicativo, compiere una premessa, in modo tale che sia chiara fin dal principio la ratio che soggiace alla base della selezione dei pensatori presi in considerazione in questo studio. Per evidenti ragioni di sintesi, infatti, l'analisi che presento tralascerà inevitabilmente il pensiero di numerosi studiosi, filosofi, pensatori e scrittori che, pur rilevanti e rimarchevoli nel loro contributo, non hanno però lo stesso carattere di imprescindibile importanza che invece possiedono gli altri autori inseriti nella riflessione. Nondimeno, mi sembra doveroso sottolineare che, anche nella presa in considerazione dei pensatori che costituiscono dei capisaldi per quanto riguarda la trattazione del diritto di resistenza, è stata fatta una selezione, che non deriva dalla portata del loro contributo all'oggetto in questione, quanto piuttosto da mere esigenze di brevità e chiarezza. Pertanto, questa ricerca considererà nella trattazione del diritto di resistenza una selezione di autori necessariamente limitata rispetto ai reali partecipanti alla discussione sopra tale ambito, che ha più volte animato il dibattito filosofico e politico nel corso dei secoli. Inoltre, mi sembra importante precisare che l'analisi svolta si è mossa unicamente a partire da esponenti del pensiero occidentale, escludendo a priori -per le sole suddette ragioni di sintesi- l'universo di pensiero orientale, nonostante l'apporto fornito alla materia sia altrettanto degno di nota.

Infine, l'orizzonte temporale preso in considerazione spazierà in modo generale dall'antichità del pensiero greco-romano all'epoca moderna, attraversando con un'attenzione maggiore le correnti di pensiero sviluppatesi durante il Medioevo e riservando, nella seconda parte dell'elaborato, una riflessione più mirata e dettagliata riguardo al contributo di un protagonista del panorama filosofico dell'Età di Mezzo, ovvero S. Tommaso d'Aquino. Nello specifico, tale trattazione

avverrà attraverso uno studio dell'apporto tomista in merito al diritto di resistenza e l'analisi di una delle più celebri tragedie consegnateci dall'epoca classica: l'Antigone di Sofocle. Obiettivo della tesi è infatti mostrare il rapporto complementare e funzionale che si instaura tra le due opere - tra affinità e differenze - quando ne vengono messe in evidenza determinate caratteristiche concettuali, ai fini di presentare il diritto di resistenza sotto una nuova luce e una rinnovata prospettiva.

Per fare ciò, mi sono servita, oltre che agli scritti originali dei due autori, la *Summa Theologiae* dell'Aquinate e l'*Antigone* Sofoclea, della letteratura critica a riguardo, con un particolare affidamento allo studio *Sul diritto alla resistenza* di Gioacchino Nicoletti e al manuale *Tommaso d'Aquino* a cura di Ottavio de Bertolis e Franco Todescan. La centralità della tematica della resistenza al potere ingiusto o tirannico è ampiamente dimostrata dalla costanza con la quale viene riproposta, tra i secoli, nelle opere dei più svariati pensatori, evidenziando la sentita importanza di trovare una risposta alla questione della legittima ribellione: è lecita l'opposizione a un potere che non opera per il bene dei propri cittadini? In quali termini ciò è possibile? E prima ancora, quali sono le caratteristiche del governante e quali le fonti e i limiti della sua giurisdizione? Fino a dove si spingono, in un gioco di reciproci rimandi e bilanciamenti, i doveri del governante e i diritti dei governati e qual è - nell'universo etico, giuridico, filosofico e politico che si dipana dalla tematica in questione - la linea sottile che separa un governo giusto da un governo ingiusto? Questi elementi caratterizzanti costituiscono quindi un nucleo essenziale e immutabile a cui fare riferimento, oppure dipendono dalla precisa contingenza storico-politica in cui emergono e mutano con il passare del tempo?

La riflessione attorno a questi quesiti è vasta e articolata e la necessità di pervenire a una risposta è chiara nelle sue ragioni: come esseri umani, come insieme di popoli e cittadini, queste domande ci interrogano sui principi sopra i quali si ergono le fondamenta di ogni nostra forma di aggregazione sociale che, come ci insegna la storia, è sempre stata caratterizzata, nel suo nucleo più essenziale e originario, da una precisa definizione dei ruoli di potere: da una parte il governante, dall'altra i governati. Questa originaria spartizione del potere costituisce lo scheletro primigenio e immobile sul quale si sviluppa ogni società, attraverso il continuo

modificarsi o differenziarsi delle caratteristiche ora del regnante ora dei sudditi, e attraverso le innumerevoli variazioni della tipologia del legame che si instaura tra le due parti, seguendo il divenire della Storia. Ciò a spiegazione non solo dell'importanza propria della questione della ribellione al potere ingiusto, ma anche e soprattutto della sua eterna attualità: un'attualità che drammaticamente si mostra a volte - i recenti avvenimenti sul piano internazionale lo sottolineano con forza straordinaria - in tutta la tragicità delle situazioni in cui viene chiamata in causa, nelle quali l'esigenza di trovare una risposta ai suddetti quesiti non è dettata da curiosità intellettuale, quanto piuttosto dalla cruda necessità di un popolo di difendersi, di tutelare la dignità della propria esistenza da un potere che la erode quotidianamente e di salvaguardare i propri diritti in una situazione in cui essi sono sistematicamente minacciati, se non deliberatamente violati.

CAPITOLO I

PANORAMICA STORICA DEL DIRITTO DI RESISTENZA

Nascita ed evoluzione

La definizione del diritto di resistenza si intreccia inevitabilmente con quella di diritto naturale e confluisce nell'ampia tematica del fondamento dell'obbligazione politica.¹ Definito come diritto naturale proprio degli individui, li legittima ad opporsi all'attività dello Stato o alle prescrizioni del diritto positivo che minaccino i diritti fondamentali dell'uomo.

La genesi di tale diritto risale già alla cultura greco-romana, dove viene introdotto in relazione alla ribellione nei confronti del tiranno, detentore di un potere illegittimo e soprattutto contrastante i dettami di una legge superiore, espressa sotto forma di diritto naturale. Rimandando al secondo capitolo di questa analisi una riflessione specifica in materia, mi limito a citare l'*Antigone* di Sofocle come un primo esempio in cui il diritto di resistenza assume un ruolo cardine, e attorno al quale si dipana tutto l'impianto narrativo della tragedia: la legittimazione o meno della ribellione di Antigone nei confronti della legge positiva dello Stato, di cui Creonte è portavoce e difensore, è il fulcro stesso dell'opera e indice di una problematicità - quella del conflitto tra diritto naturale e diritto positivo - che nella sua mancata ricomposizione e risoluzione determina lo stesso carattere tragico dell'opera.

La questione viene ripresa e ulteriormente sviluppata dalla cristianità, tra il I e il V secolo d.C. La letteratura patristica ha offerto un contributo essenziale nella ripresa dei concetti già espressi dalla filosofia greca e romana, adattandoli e trasformandoli secondo i dettami delle Sacre Scritture e dei Vangeli e dando esito a un lascito di nozioni, credenze e concetti che ha avuto un'enorme influenza nei secoli a venire e ha plasmato significativamente il modo di pensare e di agire degli uomini delle società occidentali.

¹ <https://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-di-resistenza/>

Per comprendere il pensiero dei padri della Chiesa è necessario soffermarsi sul significato che essi attribuiscono al concetto di diritto naturale. Secondo quanto scritto da Gioacchino Nicoletti, che nelle prime pagine del suo libro² prende proprio in considerazione il contributo del mondo cristiano all'evoluzione del diritto alla resistenza, per i Padri della Chiesa esso è:

[...] l'espressione immediata e diretta della giustizia immutabile, perenne ed eterna, che è posta da Dio nella natura. Il diritto naturale è l'espressione, pertanto, di quel principio di ordine e di armonia, che governa, in forza di una legge data da Dio al mondo, i rapporti di tutte le cose, e quindi anche i rapporti umani. È un diritto, quindi, che non è posto in essere dalla volontà degli uomini, e che la volontà degli uomini non può, come tale, mutare, perché esso esiste in Dio e nella natura, anteriormente a ogni forma concreta di organizzazione sociale, e indipendentemente da ogni riconoscimento di legislazione umana. Ciò nonostante, il diritto naturale è noto a tutti gli uomini perché la ragione umana naturalmente lo apprende da Dio, come qualcosa di insito alla stessa natura razionale dell'uomo. È un diritto, infine, che non ammette deroghe, poiché esso vige astrattamente anche quando in concreto è contraddetto e violato³.

Se tale è quindi il diritto naturale, le realtà sociali si mostrano invece nella loro diversità, in quanto governate da un diritto che non permane eterno e immutabile, ma è invece soggetto a deroghe ed eccezioni, sebbene giustificate dalle contingenze relative che gli danno origine. Tale diversità è dovuta infatti a una differenza determinante tra il diritto naturale e il diritto positivo: il diritto naturale, per le sue caratteristiche, è assimilabile a un'idea di umanità primordiale, uno Stato di natura in cui gli individui vivono nel perfetto controllo delle loro passioni. Naturale diventa, in questo senso, legato a una concezione di perfetta razionalità e immutabilità. Nel passaggio dallo stato di natura alla costituzione della società civile, attraverso un patto societario, si passa da una condizione dominata dalla *naturalis ratio* a una società costruita sulla base di un insieme di accordi e

² G. Nicoletti, *Sul diritto alla resistenza*, Milano, Dott. A. Giuffrè-Editore, 1960, p. 7 ss.

³ A. Bonucci, *La legge comune nel pensiero greco*, Perugia, 1903, p.131 ss.; *La derogabilità del diritto naturale nella Scolastica*, 1906, p. 8 ss.

convenzioni⁴, che sono per loro natura temporanei e passeggeri: tale è il diritto positivo, creazione necessaria per ordinare le mutevoli faccende umane, per gestire le organizzazioni civili e creare una struttura sociale che sia retta da regole riconosciute e condivise. Le istituzioni sociali sono quindi concepite dal pensiero medievale non come derivazioni della natura quale emanazione della volontà creatrice di Dio, quanto piuttosto della volontà umana: da ciò deriva il conflitto imperituro che pervade ogni sviluppo sociale e politico, dibattuto tra natura e convenzione, teso tra una giustizia eterna e immutabile e una giustizia terrena, positiva, prettamente umana e perciò cangiante, relativa.

Ma come si giustifica allora la compresenza di queste due forme di giustizia, quella naturale e quella positiva, all'apparenza così in conflitto l'una con l'altra? La soluzione era ben presente all'elaborazione romanistica del diritto e poi, per tramite della letteratura patristica, alla coscienza medievale, e si scopre osservando meglio le caratteristiche di questa costante tensione tra i due modelli di legge. Risulta infatti evidente che tale opposizione esiste, ma si tratta tuttavia di una antitesi parziale, limitata. A un'analisi più accorta, è anzi possibile affermare che il diritto positivo trae la propria validità dallo stesso diritto naturale. Può essere utile alla comprensione un'analogia: il diritto naturale è inteso alla stregua dell'iperuranio platonico, quindi un modello di giustizia archetipico, espressione della volontà divina e conoscibile all'uomo grazie alla ragione. Questa conoscenza però, essendo frutto degli sforzi umani, è fallibile, imperfetta e variabile. Il diritto naturale rappresenta il modello ideale di giustizia al quale deve tendere, per essere considerato valido e legittimo, il diritto positivo: tanto più quest'ultimo si avvicina alla *lex naturalis*, tanto più si avvicina alla rappresentazione della Giustizia.

Nicoletti approfondisce un secondo fattore estremamente importante per comprendere appieno le basi della coscienza giuridica medievale, ovvero la percezione - di derivazione patristica e prima romana - della necessità e della legittimità dello Stato: è l'unica entità politica in grado di assicurare l'ordine e la stabilità, in quanto garante del rispetto della legge attraverso un uso anche coercitivo della forza, legittimata dal fine stesso per la quale viene impiegata. Lo

⁴ F. Battaglia (cit. da Nicoletti, *op. cit.*, p. 8), *La crisi del diritto naturale*, Venezia, s.d. ma 1929, p. 86 ss.

Stato, pertanto, è ben compreso all'interno del piano divino come strumento necessario per il mantenimento dell'ordine e dell'equilibrio tra le passioni e gli impulsi umani, e in ciò trova la sua legittimazione. Non solo, deve anche possedere determinati requisiti, la cui presenza determina o meno la validità della sua esistenza: il consenso dei governati e la giustizia dei governanti⁵. È Cicerone a fornirci tale definizione dello Stato nel *De Republica*, dove dice:

Res publica, res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquomodo congregatus sed cultus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus⁶.

Questi quindi, i requisiti essenziali che fanno dello Stato uno Stato giusto: il rispetto del vincolo della legge - lo ius - e il perseguimento del bene comune. Qualunque forma o assetto assuma - da Aristotele Cicerone riprende la tripartizione tra forme buone di governo, ovvero monarchia, aristocrazia e democrazia, e tra le rispettive forme corrotte, ovvero tirannide, oligarchia e demagogia - se il governo non garantisce il rispetto del bene comune affidandosi ai precetti di giustizia, diventa la versione corrotta di sé stesso e pertanto, in forza di questa perversione alle vere radici del suo essere, privo della propria legittimità. Isidoro di Siviglia, Dottore della Chiesa, basa sul possesso di tale requisito la distinzione tra re e tiranno:

Tyranni Graece dicuntur: idem latine et reges. Nam apud veteres inter regem et tyrannum nulla discretio erat... Forte enim reges tyranni vocabantur. Nam tiro fortis, de quibus dominus loquitur: Per me reges etc... Iam postea in usum accidit tyrannos vocari pessimos atque improbos reges luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes⁷.

Quello che la letteratura patristica apporta di innovativo rispetto al lascito ereditato dalla romanità è l'inserimento dello Stato legittimo, in quanto difensore della giustizia, all'interno della cristianità. La professione della fede cristiana diventa

⁵ G. Nicoletti, *op. cit.*, p.10.

⁶ M. T. Cicerone (a cura di Nenci F.), *La Repubblica*, I, 25, 39, BUR, 2008.

⁷ <https://www.thelatinlibrary.com/isidore/9.shtml>

conditio sine qua non nel determinare la legittimità del Governo, poiché non adempiere ai doveri verso Dio, opporsi alla fede, significherebbe commettere ingiustizia, e ricadere quindi nella corruzione del motivo legittimante che è alla base della sua esistenza.

Nel pensiero cristiano, assume particolare rilievo la credenza dell'origine divina del potere sovrano in quanto tramite della volontà di Dio, che lo investe della propria autorità e lo rende suo emissario in terra. Diversa era la concezione propria dei romani sulla medesima questione: il diritto pubblico imperiale testimonia che essi facevano risalire l'origine del potere imperiale ad una originaria investitura popolare, un primo atto di trasmissione del potere da parte del popolo, che cede la propria sovranità all'imperatore per diventare suddito. Da questa concezione, che introduce il problema di una chiara demarcazione dei rapporti di dipendenza tra potere temporale e potere spirituale o di una precisa definizione dei rispettivi ambiti di competenza, sarebbe poi derivato il secolare conflitto - che mi limito a menzionare per evitare infinite digressioni - riguardo ai rapporti tra Chiesa e Impero.

Nella originaria concezione patristica, bisogna tuttavia ricordare che il Sovrano è soggetto unicamente alla legge naturale - la vera Giustizia, proveniente da Dio - poiché egli stesso fonte del diritto positivo: è *legibus solutus*, non sottostante alla legge umana. Sarà la tradizione giuridica proveniente dagli Stati sorti dalle invasioni barbariche a determinare un cambiamento nel modo di intendere la giustizia: vista la forte dimensione partecipativa del popolo, in connubio col re, alla creazione delle leggi, e la conseguente subordinazione alla legge di tutti i membri della comunità, l'origine della sovranità verrà concepita nell'elezione popolare, così come - secondo quanto ci riporta lo storico latino Tacito - era consuetudine nelle tribù germaniche del passato. Da tale concezione della sovranità deriva una visione in cui il Re non è altro che un organo al servizio del popolo: è pertanto anch'egli sottoposto alla legge e alla giustizia, che si identifica nel diritto positivo. Come afferma Nicoletti,

Attuazione della giustizia equivale a supremazia della legge nello Stato. Il potere del re è posto direttamente in essere da Dio perché eserciti una missione di carattere etico, quale è quella di osservare e mantenere la giustizia. Il re giusto è quello che

governa secondo le forme e le norme di un diritto che non emana soltanto da lui, ma sorge dalla collaborazione del popolo, e che egli non può mutare senza il consenso di questo. Il re è soggetto alla legge non meno di qualsiasi suddito. La tirannia consiste ora, per i più, oltre che nel governare contro la giustizia naturale, anche nel governare contro il diritto nazionale o popolare. [...] La resistenza e la ribellione al governo tirannico appaiono quindi come atti di giustizia, in quanto tendono a ristabilire quella giustizia, che è conforme alla vera volontà di Dio, e che è dal tiranno conculcata e violata.⁸

Da ciò si può comprendere facilmente perché l'affermazione di una simile dottrina della legittimità di governo sia stata successivamente impiegata come fondamento di ogni teoria che cercasse una giustificazione alla rivolta al tiranno e alla sua deposizione, fino ad arrivare alle teorizzazioni più radicali includenti l'ammissione del tirannicidio.

Il Tirannicidio: evoluzione del termine

Il termine tiranno non ha sempre avuto lo stesso significato. I primi riscontri di questa parola risalgono alla Grecia del VII secolo a.C., e già dal VI secolo cominciano a caricarsi di connotazioni negative: i democratici erano soliti scagliarsi contro la tirannia, additata come fulgido esempio di quanto potesse esserci di negativo e corrotto in un governo - Platone la indica quale peggiore forma di governo, retta sulla paura e la violenza - e ricordata nelle loro polemiche come disgrazia da cui guardarsi e preservarsi, massima nemica della libertà tanto cara al popolo greco. Da un primo significato indicante una dittatura illegalmente conquistata e imposta sul popolo, il termine si carica quindi di una valenza etico-morale nel momento in cui va ad indicare un governante che utilizza il proprio potere in modo arbitrario, anziché rivolgerlo al bene comune. Un potere che, secondo gli esempi offerti da innumerevoli autori latini come Cicerone, Polibio e Seneca, quant'anche sia legittimo nelle origini può corrompersi nel tempo, a causa delle (male) virtù del governante.

⁸ G. Nicoletti, *op. cit.*, Milano, 1960, p. 20.

Il Cristianesimo approfondisce tale connotazione morale, ricollegando la tirannia alla violazione del diritto naturale quale espressione dell'ordine divino: il tiranno è colui che viola il diritto naturale, non rispettando la volontà di Dio e i doveri che gli sono imposti in virtù della sua carica. Nel Medioevo torna in auge la questione del rapporto tra popolo e governante, e il problema della liceità per i sudditi di ribellarsi a un governo tirannico: problema che viene affrontato negli scritti di autori come S. Agostino, Giovanni di Salisbury e S. Tommaso d'Aquino.

Il Rinascimento dona alla questione un nuovo punto di vista, che dall'ambito morale si sposta a quello giuridico, come testimoniano le opere di Marsilio da Padova, Bartolo da Sassoferrato e Coluccio Salutati: d'altra parte, l'affermazione delle autonomie comunali e la nascita e lo sviluppo delle Signorie sembrano riprodurre in un innovato contesto storico la speciale situazione politica delle antiche polis elleniche, e si sviluppano teorie che cominciano ad ammettere l'uccisione del tiranno come risposta legittima ad un governo ingiusto. Nel corso del XVI e XVII secolo, le teorie del tirannicidio si radicalizzano e acquistano nuovo vigore intrecciandosi alle Guerre di religione, e vengono esplicitamente avanzate come soluzione - se non come vero e proprio dovere del popolo nei confronti di Dio - negli scritti dei Monarcomachi, che approvano la deposizione del tiranno che tradisca il patto soggiacente al proprio ruolo: nei confronti del popolo che deve servire, ma anzitutto nei confronti di Dio, in quanto ministro del suo volere sulla terra.

Nell'età moderna, in risposta agli Assolutismi, le teorie elaborate si secolarizzano e il fulcro della questione si sposta sulla messa a fuoco delle garanzie giurisdizionali e costituzionali che possano impedire una degenerazione in senso tirannico e assoluto del potere. Il giusnaturalismo e la nascita della teoria liberale dello Stato, a partire da Locke, vogliono spostare il focus sul riconoscimento e sulla protezione di diritti soggettivi connaturati agli individui, che devono essere tutelati da possibili interferenze illegittime da parte del potere costituito⁹. Nel presente degli Stati democratici, dove sono presenti salde tutele costituzionali e meccanismi giudiziari di controllo, nonché il grande peso dell'opinione pubblica, l'antitesi prevalentemente morale tra monarchia e tirannide sembra perdere di significato,

⁹ https://www.treccani.it/enciclopedia/tirannia-e-tirannicidio_%28Enciclopedia-Italiana%29/

mentre assume sempre maggior rilievo una nuova questione: il rapporto variabile tra autorità e libertà, la legittimità del loro modificarsi in risposta alle nuove sfide e minacce che si affacciano sullo scenario mondiale, i limiti alle restrizioni che è lecito loro assegnare. Tutto questo in relazione alle inedite domande etiche che queste sfide portano con sé e alle quali è impellente trovare una risposta.

Giovanni Di Salisbury

Le teoriche del tirannicidio trovano terreno fertile proprio durante il Medioevo e influenzeranno in modo decisivo il pensiero politico sviluppatosi dalla Riforma e dalla Controriforma, tramandando un lascito che permarrà anche nei secoli successivi: possiamo quindi, senza timore di essere arbitrari, considerarle come precorritrici alle stesse dottrine della resistenza¹⁰.

Nell'introdurre alcuni scrittori del Medioevo che rivestirono una notevole importanza nell'affermazione e nell'elaborazione del diritto di resistenza, spicca il primo tentativo di trattazione medievale sistematica di filosofia politica, costituito dal *Polycraticus*¹¹ di Giovanni di Salisbury, uno dei filosofi protagonisti del panorama culturale del XII secolo. Segretario del Vescovo di Canterbury (prima Teobaldo e poi Tommaso Beckett), carica grazie alla quale si trovò spesso a gestire i rapporti con il Re d'Inghilterra e la Santa Sede, si trasferì poi in Francia, dove divenne vescovo di Chartres.¹²

La produzione di Giovanni di Salisbury si concentra su due opere molto significative per il loro apporto culturale: il *Metalogicon* e il *Polycraticus sive et de nugis curialum*. Per i fini di questa analisi, prenderò in considerazione solo il secondo scritto, nel quale il filosofo compie un vero e proprio trattato sul buon governo. Il *Policratico* è un'opera strutturata in otto volumi: nei primi sei viene compiuta una disamina della vita di corte, attraverso una critica radicale ai suoi costumi e alla corruzione dilagante. Anche la Chiesa ne è colpita, accusata di essere un'istituzione traviata dalla corsa al denaro e al potere. Gli ultimi due volumi si

¹⁰ G. Nicoletti, *op. cit.*, Milano, 1960, p. 30.

¹¹ *Polycraticus sive et de nugis curialum*, ed. by C. C. Webb, Oxford, 1909. Alcune parti del P. sono state tradotte da J. Dickinson col titolo *The Statesman's Book of John of Salisbury*.

¹² <https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-di-salisbury>

concentrano invece su una riflessione sulle dottrine e sui pensieri dei grandi filosofi del passato, ripresi per trarne un insegnamento concreto che porti alla creazione di una *civitas terrena* rinnovata, nell'ottica di un realismo disincantato ma costruttivo, pragmatico, che raggiungerà poi la sua massima espressione nel *Principe* di Niccolò Machiavelli. Giovanni di Salisbury offre una rappresentazione molto chiara della figura del governante ideale:

Non dirò nulla della procedura richiesta per l'elezione del principe; soffermiamoci piuttosto sulla condotta di vita che gli è prescritta.¹³

Il sovrano deve essere colto e amante della sapienza, deve attorniarci di consiglieri saggi ed essere bendisposto all'accoglimento dei loro consigli. Sopra ogni cosa, deve essere votato alla giustizia, all'equità e al perseguimento del bene comune. Il filosofo – che scrive in un periodo che ancora ricorda gli accesi scontri che cinquant'anni prima avevano visto opporsi Papa Gregorio VII e l'Imperatore Enrico IV, e che ora vedevano scontrarsi il re Enrico II d'Inghilterra e il Primate Tommaso Becket- compie inevitabilmente una riflessione sui rapporti che devono intercorrere tra Stato e Chiesa e sulle rispettive posizioni nella scala delle gerarchie: ribadisce quindi la supremazia del potere spirituale su quello temporale, che si trova investito di autorità per volontà divina. In quanto ministro di Dio sulla terra, il sovrano deve rispettarne le volontà e assicurare pace e stabilità al regno: se tale impegno viene a mancare, il sovrano si trasforma in un tiranno, tradisce il suo obbligo verso Dio e verso il popolo, che è dunque legittimato a ribellarsi e a deporlo, ricorrendo anche alla sua uccisione, se necessario. Fin dalle prime pagine del IV libro viene infatti esposta tale teoria:

Tra un tiranno e un principe c'è questa unica, capitale differenza: che il principe obbedisce alla legge e governa il popolo con i suoi editti, rendendosi conto di esistere solo per la sua utilità. Soltanto in virtù della legge egli ha diritto a questo posto di comando.¹⁴

¹³ *Polycraticus*, Libro IV, cap. IV

¹⁴ *Polycraticus*, Libro IV, cap. I

Continua poi:

Ora esistono certe norme di legge che sono necessariamente perpetue, che hanno forza di legge tra tutti i popoli, e che non possono essere impunemente violate. Gli adulatori dei sovrani...proclamino pure che il principe non è soggetto alla legge, e che qualsiasi cosa voglia, o gli piaccia di stabilire, non solo secondo giustizia ed equità, ma in modo assoluto, fuori di ogni restrizione, ha forza di legge...Ancora questo voglio affermare...che i re sono vincolati dalla legge.¹⁵

Il concetto viene ribadito ulteriormente nel capitolo 27 del VI libro, dove spiega:

Sono convinto veramente che si debba devotamente sostenere l'autorità costituita e per quanto mi riguarda, lo faccio con piacere, finché essa si assoggetta a Dio e segue i suoi comandamenti. Ma quando non li osserva e tenta di coinvolgermi nella sua guerra contro Dio, rispondo a gran voce che Dio va preferito a qualsiasi uomo.¹⁶

Come scrive Nicoletti nello studio già citato, il tirannicidio “viene pienamente legittimato dal fatto che sono gli stessi diritti ad armarsi contro il tiranno, che ha disarmato le leggi; ed è la stessa forza pubblica che si erge contro chi vuole annientarla.¹⁷

Ritroviamo pertanto un'immagine del sovrano quale *bocca della legge*, proclamatore e attuatore dell'ordine divino, il cui dovere è allo stesso tempo ragione e fine della propria autorità. Quando tale dovere non viene adempiuto, il re decade a tiranno, che deve essere eliminato per compiere la volontà di Dio:

Se è sempre stato lecito adulare i tiranni, è sempre stato lecito raggirarli ed è sempre stato onorevole ucciderli, quando non vi fosse altro mezzo per tenerli a freno. Non mi riferisco, qui, ai tiranni privati, ma a quelli che opprimono un intero stato: i

¹⁵ *Polycraticus*, Libro IV, cap. VII

¹⁶ *Polycraticus*, Libro VI, cap. XXVII

¹⁷ G. Nicoletti, *op. cit.*, Milano, 1960, p. 38.

privati, infatti, possono essere facilmente controllati attraverso le leggi, valide per tutti.¹⁸

Bartolo Da Sassoferrato

Un enorme contributo al diritto pubblico medievale viene apportato dagli scritti di Bartolo da Sassoferrato, che influenzeranno per lungo tempo il pensiero politico del Rinascimento e arriveranno a confluire anche nel giusnaturalismo del XV e XVI secolo. Bartolo fu uno dei più illustri giuristi dell'Europa continentale del XIV secolo e maggiore esponente della scuola giuridica dei commentatori. Oltre ad aver lasciato commentari su ogni parte del *Corpus iuris civilis* e numerosissimi pareri giuridici su richiesta di privati, si concentrò anche sulla produzione di trattati su materie specifiche del diritto pubblico, mettendo a fuoco vari istituti giuridici a forte connotazione politica e, alla sua morte, i suoi scritti si diffusero in tutte le scuole di diritto europee, studiati con un'ammirazione pari a quella riservata ai testi del diritto romano. Il giurista è inoltre ritenuto un precursore del diritto internazionale privato, soprattutto per quanto concerne il campo dei conflitti giurisdizionali, eventi molto diffusi in una Italia frammentata in città, ognuna con la propria consuetudine e il proprio statuto.¹⁹

Con i trattati *De Tyranno*, sull'usurpazione e l'esercizio indebito del potere, e *De Regimine Civitatis*, sulle forme di governo della civitas, Bartolo pone le basi della qualificazione *in iure* del fenomeno in sé, individuando i temi che nella realtà danno forma alla giuridicità del potere, estendendo alla dimensione pubblica anche diritti e limiti che la tradizione romanistica assegnava a quella privata.²⁰

L'innovazione portata avanti da Bartolo e dai commentatori risiede nell'applicazione in chiave estensiva di concetti come *dominium universale*, *bonum*

¹⁸ *Policratycus*, Libro VIII, cap. XVIII

¹⁹ https://www.treccani.it/enciclopedia/bartolo-da-sassoferrato_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto%29/

²⁰ G. Severini, *Alle origini dell'idea di legittimità nel pubblico potere: Bartolo da Sassoferrato e il De Tyranno*, 9 luglio 2018 (Dalla Relazione alla giornata di studi Bartolo e il problema della tirannide, Sassoferrato, 23 settembre 2017, a presentazione dell'edizione con testo a fronte latino-italiano di Bartolo Da Sassoferrato, *Trattato sulla tirannide*, a cura di D. Razzi, Foligno, 2017), <https://www.sipotra.it/old/wp-content/uploads/2018/07/Alle-origini-dell%E2%80%99idea-di-legittimit%C3%A0-nel-pubblico-potere-Bartolo-da-Sassoferrato-e-il-De-Tyranno.pdf>

publicum, universitas, generalitas - fino ad allora riservati unicamente al discorso teologico o al diritto canonico - al diritto della *civitas* inteso come pubblico, in un'ottica di giustizia che si emancipa da quella privatistica allora dominante, legata al dominio feudale e al concetto di proprietà.

Il *De Tyranno* è un trattato che investiga un concetto basilare riguardo alla legittimità del potere sovrano: il suo contenimento attraverso il diritto. Per Bartolo il tiranno (termine che nel Trecento assumeva una connotazione prettamente anti-signorile, utilizzato per invocare un potere imperiale che doveva difendere l'autonomia delle città) è "*qui in communi re publica non iure principatur*"²¹. Il giurista identifica due tipologie di tiranno che saranno ampiamente riprese dai posteri: il tiranno *ex defectu titoli*, ovvero per usurpazione, e quello *ex parte exercitii*, ovvero il governante mutatosi in tiranno per via di un impiego distorto del potere, non più votato al bene comune, quanto alla propria utilità.²² Il potere passa quindi da legittimo a tirannico in due situazioni: per origine o per (malo) esercizio. Il caso di *defectus titoli* è una costante del panorama politico in cui Bartolo scrive, costellato da prese di potere improvvisate e ribaltamenti di regimi, e ciò che egli racconta è indice, ancora una volta, della sua grande pragmaticità ed elasticità come giurista, della sua capacità di non fermarsi al rigore teorico, formale e decontestualizzato dei testi di legge, ma utilizzarne invece gli insegnamenti come lente prospettiva della realtà che lo circonda, osservata attraverso gli strumenti del diritto.

Ripreso largamente dai posteri e base concettuale anche nella giurisprudenza contemporanea, il suo pensiero in merito alla validità degli atti compiuti dal tiranno (o da un regime illegittimo) durante l'esercizio del potere è che essi siano da considerarsi nulli e privi di effetto: come se non fossero mai esistiti. È necessario, tuttavia, compiere una specifica: Bartolo distingue tra atti compiuti per *modum juriscondicionis* e atti compiuti *per modum contractus*. I primi sono gli atti politici e la loro validità cessa col potere del tiranno; i secondi sono costituiti dai contratti stretti e dalle obbligazioni prese, e continuano a sussistere: ciò per preservare un'esigenza di stabilità e continuità pubblica che è di primaria importanza per

²¹ *De Tyranno*, quaestio II, (in D. Razzi, *op. cit.*).

²² *De Tyranno*, quaestio V, (in D. Razzi, *op. cit.*)

garantire l'ordine, e con la quale il principio assoluto della legalità deve scendere a patti, adattandosi a un compromesso che coniughi la necessità -in astratto- di una totale vigenza di tale principio con la realtà effettiva delle situazioni in cui esso viene chiamato in causa.²³

Nel caso di tirannia *ex parte exercitii* viene affrontata la questione dell'illegalità di un potere esercitato o contro i dettami della legge o distolto dall'interesse della comunità, ovvero il perseguimento del bene comune.

Il giurista trasporta quindi in una cornice giuridica molto accurata un fenomeno politico, esplorandone ogni peculiarità e indagandone le caratteristiche, con l'intento di fugare ogni dubbio circa la loro legalità o meno. Nel *De Tyranno* non menziona direttamente un vero e proprio diritto di resistenza, ma è possibile cogliere il suo pensiero a riguardo grazie alla lettura di altri testi, primo tra tutti *il De Ghuelphis et Gebellinis*²⁴. Come comportarsi quindi, nei confronti del tiranno? Secondo Bartolo, due sono le condizioni che devono verificarsi affinché sia lecito per il popolo deporlo: che non ci sia un'autorità superiore capace di occuparsene da sé (in caso affermativo, tale compito le spetta di dovere) e che sussista una giusta causa, ovvero la difesa del bene e dell'interesse comune, contrapposto a quello privato dal quale è mosso il tiranno.

Coluccio Salutati

Uno dei maggiori trattati di Coluccio Salutati - il *De Tyranno*, sopra cui si soffermerà questa analisi - è senz'alcun dubbio complementare all'opera di Bartolo da Sassoferrato, richiamata a partire dal titolo, e lo studio abbinato di entrambi i testi permette di comprenderne a fondo il comune pensiero, nonché di intravederne la rete di rimandi e riprese concettuali che vi fa da supporto, instaurando tra i due autori una connessione e condivisione tematica degna di nota.

Cancelliere di Firenze dal 1374 e rieletto alla carica fino alla sua morte, Coluccio fu un grandissimo promotore dell'umanesimo fiorentino, diventando, con i suoi

²³ G. Nicoletti, *op. cit.*, p. 44

²⁴ D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il De Tyranno di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati "De Ghuelphis et Gebellinis", "De Regimine civitatis" e "De Tyranno"*, L.S. Olschki, Firenze, 1983.

scambi epistolari, uno dei maggiori protagonisti del panorama politico e culturale italiano²⁵. Fu uno strenuo sostenitore degli *studia humanitatis*, dei quali esaltava la capacità di riscoprire e definire i valori umani e attuava in prima persona un'ampia lettura filologica dei testi classici.²⁶ Come molti intellettuali del proprio tempo, impegnati a confrontarsi con la crescente affermazione delle Signorie, si inserisce nel dibattito sulla libertà e la tirannia, che condanna in modo fermo. Vi si oppone attraverso un'apologia della grande *libertas* repubblicana, quale baluardo contro ogni potere personale e assoluto²⁷. Il suo spirito repubblicano sembra quasi ritrattato quando approfondisce l'argomento in un trattato, il *De Tyranno*, elaborato attraverso gli studi dell'omonimo scritto di Bartolo da Sassoferrato, nel quale difende la monarchia in quanto governo occasionalmente necessario e giustificato da particolari contingenze storiche e politiche.

Questo punto di vista, apparentemente contraddittorio con quanto espresso in precedenza, è a mio parere riconducibile a una concezione politica in cui monarchia e repubblica, lungi dall'essere due forme di governo in conflitto tra loro, rappresentano invece due momenti differenti di uno stesso divenire politico, che muta con il corso della Storia e degli avvenimenti: i riferimenti alla storia romana e ai vari cambi di regime susseguitesesi nel corso dei secoli sono intesi da Coluccio come esempio e modello di quella *humanitas* che viene espressa, più che dalla tipologia di governo, dalle virtù e dai valori degli uomini che vi si pongono alla guida. Sono i governanti, e non il governo, a fare la differenza. Scrive infatti:

Non è forse verità storica e conforme all'opinione di tutti i sapienti che la monarchia è da preferirsi a tutte le altre forme di governo, se avvenga che ci sia a dirigerla un uomo buono e desideroso di saggezza? Non vi è libertà maggiore che quella di servire un ottimo principe, quando questi ordini cose giuste. Perché, se nulla vi è di più santo e di migliore che l'universo governato da un solo Dio, tanto migliore è il governo umano, quanto più si avvicina a quello.²⁸

²⁵ E. Garin, *I cancellieri umanisti della Repubblica fiorentina da Coluccio Salutati a Bartolomeo Scala*, «Rivista storica italiana», vol. LXXI, 1959, pp. 185-209.

²⁶ <https://www.treccani.it/enciclopedia/coluccio-salutati/>

²⁷ D. Quaglioni, *A problematical book: il De tyranno di Coluccio Salutati*, 2012, In: *Le radici umanistiche dell'Europa. Coluccio Salutati*, p. 335-350.

²⁸ C. Salutati, *Il trattato "De tyranno" e lettere scelte*, a cura di F. Ercole, 1942, pp. 178-179.

La storia viene quindi usata, in modo comune tra gli umanisti, con una funzione accentuatamente esemplare e, potremmo dire, “militante”, a supporto del pensiero dell’autore. Spesso rivista, rifinita, ribaltata, la storia viene riadattata, attraverso un utilizzo politico-ideologico degli avvenimenti del passato a condizionamento degli avvenimenti del presente²⁹. Bisogna inoltre specificare che il significato che Coluccio attribuisce alla *res publica* non è quello attuale del termine. Prima della traduzione bruniana (Leonardo Bruni era uno stretto conoscente di Coluccio e lo scambio intellettuale tra i due era frequente e vivace) della *Politica* di Aristotele, veniva considerata repubblica ogni forma di buon governo che perseguisse il bene comune: solo poi il termine assume la connotazione esclusiva indicante un regime di governo di tipo non-monarchico.

A ciò si deve quindi la presa di posizione favorevole alla monarchia che Coluccio assume nel *De Tyranno*, un trattato scritto in difesa della decisione di Dante di porre gli uccisori di Cesare - gli eroi romani repubblicani Bruto e Cassio - nei meandri dell’Inferno (XXXIV, 61-67). La difesa del Sommo Poeta si identifica quindi con la difesa del governo di Cesare e nella dimostrazione, soprattutto, della sua legittimità e virtuosità, confutando l’opinione che egli avesse instaurato una tirannide.

L’apologia della monarchia si accompagna però a una sempre presente consapevolezza della necessità di stabilire limiti ben precisi al potere: sono essenziali al buon governo una base solida di consenso popolare e la garanzia della libertà di ribellarsi al tiranno. Tale postulazione del diritto di resistenza assume toni cauti: il Cancelliere fiorentino riconosce l’importanza di effettuare un bilanciamento tra il diritto ad opporsi ai soprusi tirannici e tra il principio di legalità e del bene comune. Assolvendo Dante, accusando Bruto e Cassio - i “singolarissimi traditori”³⁰ - dell’empietà del loro atto, condanna l’esecuzione di un’azione che fece ricadere Roma nella guerra civile, nel caos e nella violenza. Condanna un “tirannicidio illegale”, dato che non ritiene Cesare, in quanto governante giusto e capace, un tiranno, nonostante le modalità della sua presa di potere. Ritorna quindi il concetto, in precedenza espresso da Bartolo da Sassoferrato, di tirannide quale

²⁹ <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/3438?lang=en>

³⁰ C. Salutati, *Trattato della tirannide*, a cura di F. Ercole, Zanichelli Editore, Bologna, 1942.

sistema di governo arbitrario e illegittimo, dove il governante amministra il potere senza una base di legalità, senza sottostare ai dettami della legge e della giustizia e senza perseguire il bene comune, preferendo all'utile del popolo il proprio.

I Monarcomachi

Addentrandosi nelle teorie che sostengono il tirannicidio non si può non affrontare il pensiero dei Monarcomachi, quei teorici, prevalentemente ugonotti ma anche cattolici, del XVI e XVII secolo - periodo delle guerre di religione - che si proclamavano contrari alla monarchia assoluta e alla dottrina dell'obbedienza assoluta dei sudditi all'autorità politica, rivendicando la tesi della sovranità popolare. In quanto concessa dal popolo, la sovranità del monarca sussiste, secondo il loro pensiero, non in modo definitivo e irrevocabile, ma condizionale al rispetto di alcune circostanze – ad esempio, il rispetto della legge - al decadere delle quali, viene considerato legittimo ribellarsi al sovrano fino a ricorrere, in ultima istanza, anche al tirannicidio. Viene quindi previsto un diritto di resistenza del popolo al tiranno che opprime la vita religiosa dei sudditi. Il bene comune che il re era tenuto a perseguire e garantire era “interpretato alla luce degli esiti della frattura religiosa creata dalla Riforma: tiranno era il monarca che non seguiva la religione del popolo³¹”.

Quella che i Monarcomachi difendono è un'idea di monarchia contrattuale, basata su una serie di promesse, impegni reciproci e obbligazioni contratte tra il popolo e il Monarca che sono alla base dell'autorità e della sovranità di quest'ultimo. Quello che si instaura tra il re e i suoi sudditi è un *pactum subjectionis* retto dalle norme di diritto pubblico: è quindi naturale che, nel momento in cui una delle parti si dimostri inadempiente rispetto all'oggetto di tale patto, sia non solo ammissibile ma addirittura corretto e legittimo per l'altra parte scindere tale contratto. Il concetto di sovranità popolare viene coniugato ai precetti di fede religiosa in una sintesi che è riassumibile nel seguente assunto:

³¹ https://www.treccani.it/enciclopedia/monarcomachi_%28Dizionario-di-filosofia%29/

Dio sceglie il re, ma ne lascia al popolo l'elezione. Dio è pertanto il supremo sovrano mentre il monarca è un vassallo di Dio, e i suoi sudditi non sono che dei valvassori. Questi ultimi, in caso di fellonia del vassallo verso il Sovrano, sono ritenuti liberi dal giuramento di fedeltà verso il vassallo, e il loro dovere è di prestare aiuto al Sovrano.³²

Dai Monarcomachi a Locke: il passaggio all'età moderna

Il dibattito sul diritto di resistenza si è arricchito di numerosi studi realizzati nell'epoca contemporanea, orientati in un'ottica retrospettiva che mira a chiarire in che modo siano sussistiti i rapporti e i legami tra i vari autori, in che misura si siano influenzati tra loro, a definire chi abbia condizionato chi nella genesi del proprio pensiero, così da delineare il più nettamente possibile un percorso evolutivo del diritto di resistenza che sveli il suo divenire nel corso della storia e che dia giusto riconoscimento ai personaggi che vi hanno contribuito grazie all'esplorazione del loro pensiero. La valutazione compiuta in uno studio di Jean-Fabien Spitz, *Locke e i Monarcomachi. Problemi storiografici sul diritto di resistenza*³³ indaga un proposto legame di continuità tra il pensiero dei Monarcomachi e la teoria liberale di John Locke in virtù della presenza, in entrambi, di caratteristiche concettuali riconducibili ad una "filosofia politica moderna". Il maggior esponente di tale tesi "continuista", Skinner, delinea tali caratteristiche: la presenza di totale secolarismo, populismo, individualismo atomistico e rifiuto dell'organicismo³⁴. Tale visione:

comporta una discriminante rispetto all'idea dei primi monarcomachi secondo cui la resistenza alle iniziative di un principe che si scontri con le leggi divine e con il giusto sarebbe più un dovere religioso che un diritto naturale; [...] implica che il diritto di resistenza sia accordato non ad un'élite [...] ma al popolo nella sua totalità, in quanto associazione composta da individui uguali e intercambiabili, tra

³² G. Nicoletti, *op. cit.*, p. 31.

³³ Jean-Fabien Spitz e Giovanni Rota, *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-), Vol. 50, No. 3, Franco Angeli S.r.l., 1995 (Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44011458>), pp. 557-574.

³⁴ Q. Skinner, *The origins of the calvinist theory of revolution*, in B.C. Malamen (ed.), *After the reformation. Essays in honour of J.H. Hexter*, Manchester, 1980

i quali non vi è un'organizzazione naturale, né una struttura gerarchica diversa da quella risultante dalle loro peculiari azioni artificiali e contrattuali.³⁵

Secondo Skinner, la stessa modernità si riscontra nella teoria esposta da Locke *nel Secondo Trattato sul Governo*, in quanto:

[...]chiaramente moderna per tre aspetti: in primo luogo, in essa il diritto di resistenza apparterebbe permanentemente al corpo del popolo; in secondo luogo, esso sarebbe sempre considerato come un diritto e non come un dovere di natura religiosa: i governanti e i principi non avrebbero dunque origine divina, ma sarebbero delle creazioni artificiali che gli uomini si danno per il rispetto e la protezione dei loro diritti naturali; in terzo luogo, infine, Locke sarebbe il primo a sostenere che tutti gli individui sono uguali e che il diritto di resistenza appartiene loro collettivamente e in quanto corpo, senza che nessuno di essi possa vantare il minimo privilegio in rapporto agli altri.³⁶

Tale visione viene riaffermata all'inizio del XVI secolo da Almain e Mair, che indicano la società umana descritta da Locke come un insieme di uomini che, naturalmente isolati, si uniscono in una comunità non sotto la spinta di un istinto connaturato, quanto piuttosto per semplici ragioni utilitaristiche: per garantirsi il raggiungimento dei propri obiettivi e il soddisfacimento dei propri bisogni, tutelandosi dalle possibili interferenze causate dalle passioni altrui. Lo Stato diventa quindi un artificio creato di comune accordo per adempiere ad una funzione di protezione e di tutela degli interessi popolari.

[...] i principi, sotto queste condizioni designati ad essere gli ufficiali e i ministri della volontà del popolo, non possono mai vantare una sovranità assoluta sui loro sudditi; il popolo resta libero di destituirli e di toglier loro il potere. Conseguentemente il popolo resta sempre il depositario ultimo della sovranità; insomma, questa sovranità sarebbe un diritto al quale non è possibile per il popolo rinunciare.³⁷

³⁵ Jean-Fabien Spitz, *op. cit.*, p. 558.

³⁶ Jean-Fabien Spitz, *ibidem*

³⁷ Jean-Fabien Spitz, *ivi*, p. 560.

Skinner sottolinea, anche in questa teoria, la connotazione secolare e populista, e la utilizza a sostegno della propria tesi, ovvero l'esistenza di una continuità tra le teorie tardo-medievali e la dottrina di Locke, sotto il segno di quella modernità che identifica con l'utilitarismo: la concezione moderna di società politica come costruito umano realizzato per uscire da uno stato di natura e soddisfare il proprio utile, il rifiuto di una concezione organicista, l'esclusione della dimensione morale dall'ambito politico, sarebbero il lascito del tardo medioevo che si tramanda ai Monarcomachi e, tramite loro, si trasmetta infine a Locke, nella forma di un diritto di resistenza che smette di essere invocato nel nome di un dovere religioso, bensì di una tutela necessaria a diritti soggettivi di un popolo inteso come costruito sociale artificiale.

Tuttavia, questa tesi incontra alcune opposizioni, che criticano l'effettività di questa continuità di pensiero. Una delle principali è quella avanzata da J.H. Salmon³⁸, che contesta le premesse filosofiche soggiacenti a tale veduta:

[...] la corrente principale delle teorie della resistenza comporta una concezione della comunità come entità autosufficiente alla maniera aristotelica; questa corrente è dunque sprovvista delle premesse individualistiche, essenziali per dar vita ad una speculazione sullo stato di natura e sul contratto sociale che si ritiene all'origine della società politica. In questa corrente, la società è naturale e non contrattuale, gli individui sono secondi e non primi, la società è naturalmente gerarchizzata e organicamente strutturata, e non concepita come un semplice insieme meccanico composto da individui intercambiabili. L'uomo è per natura un animale sociale, il che implica che esso non possa essere considerato come pienamente umano nel momento in cui vive nello stato di natura senza intrattenere rapporti articolati con altri individui. Infine, la concezione del popolo come organismo naturale è fortemente influenzata dalla teoria medievale dell'*universitas*, mentre la filosofia politica moderna ha cessato di riferirsi a questo modello.³⁹

³⁸ J.H. Salmon, *An alternative theory of popular resistance: Buchanan Rossaeus and Locke*, in *Renaissance and revolt. Essays in the intellectual and social History of early modern France*, Cambridge, 1987.

³⁹ Jean-Fabien Spitz, *op. cit.*, pp. 561-562.

E qui mette in evidenza delle differenze sostanziali tra tali premesse e quelle a cui invece Locke farebbe riferimento. In primo luogo, sottolinea il riferirsi del filosofo inglese a un modello di società politica volontaria e artificiale, lontana da una concezione di popolo per natura. Legato a ciò, pone in risalto il fatto che tale società, e il diritto di resistenza che le è proprio, viene a formarsi non per la realizzazione di un preesistente ordine naturale, ma per la garanzia di tutela di diritti soggettivi individuali. Infine, mette in luce l'innovazione propriamente lockiana dell'utilizzo di concetti quali *stato di natura* e *contratto sociale*, quasi assenti nella letteratura medievale. Il momento associativo portato in primo piano da Locke è un suo fattore originale rispetto al patto teorizzato dai Monarcomachi, che si concentrano invece sul contratto di governo:

Nell'associazione creata attraverso il contratto, ogni uomo ha rinunciato ad attuare lui stesso la legge di natura e gode in cambio della protezione da parte della collettività per difendere la sua vita, la sua libertà e i suoi beni; ognuno, per quel che concerne la forma del governo e l'elezione dei ministri di esso, è tenuto a piegarsi alla volontà della maggioranza (intesa in termini meramente quantitativi e meccanici) che assurge così, secondo l'espressione di Locke, «al ruolo di arbitro». Questa concezione meramente quantitativista della maggioranza è un'innovazione essenziale, e non è che la conseguenza della sostituzione delle premesse individualistiche alle premesse organicistiche, che distingue Locke dai suoi predecessori monarcomachi.⁴⁰

Un'altra innovazione introdotta da Locke riguarda la concezione di sovranità popolare, che risolve le difficoltà portate avanti da Hobbes e Filmer senza scivolare però, come loro, nel riconoscimento dell'inevitabilità del potere assoluto. Egli scompone il potere in due entità: da un lato il potere legislativo dello Stato, privo di superiori; dall'altro, il potere costituente del popolo, che limita il potere legislativo statale senza però disporne a sua volta. Questa sua intuizione è risolutiva: lo Stato viene riconosciuto come potenza suprema e sovrana, ma viene privato di

⁴⁰ Jean-Fabien Spitz, *ibidem*

possibili svolte assolutistiche, grazie ai limiti su di esso esercitati dall'entità popolare, che:

[...] Non è essa stessa legislatrice: non è dunque sovrana nel senso di Hobbes. L'aver riplasmato l'idea di sovranità allontana considerevolmente Locke dalla tradizione monarcomaca, che resta per contro legata all'idea che, nell'edificio giuridico dello Stato, il popolo detiene la posizione di arbitro supremo in virtù del diritto esistente, mentre in Locke il popolo è l'arbitro supremo non all'interno del diritto esistente, ma esteriormente al diritto costituito e soltanto per il mantenimento di questo.⁴¹

Salmon accetta poi l'ipotesi di influenze coerenti con quanto teorizzato da Locke da parte di una corrente monarcomaca minore, identificabile nelle tesi di Buchanan e Rousseau⁴², in quanto in esse lo stato di natura viene mitigato nella sua connotazione aristotelica e la sovranità popolare viene indicata come appartenente all'insieme popolare e non ai suoi rappresentanti eletti o naturali. L'autore, quindi, rivede la tesi continuista che pur condivide, ma evidenziando, rispetto a quanto sostenuto da Skinner, l'esistenza di una sostanziale differenza tra il pensiero dei monarcomachi classici e quello di John Locke e suggerendo invece nella teoria di Buchanan il legame dottrinale tra le due correnti di pensiero. Come Skinner, continua a credere che quanto caratterizzi la filosofia politica moderna e il diritto di resistenza ad essa correlato sia costituito da una componente utilitaristica che funga da motore alla creazione di istituzioni politiche, in funzione della ottimale realizzazione dei desideri e dei bisogni degli individui. In tale ottica, il diritto di resistenza serve quindi agli individui per tutelare il soddisfacimento dei loro obiettivi quando gli stessi desideri che li muovono possono diventare un ostacolo a tale fine.

Jean-Fabien Spitz attacca il nucleo della questione, respingendo proprio tale idea di continuità di pensiero, incentrata su secolarizzazione e utilitarismo che

⁴¹ Jean-Fabien Spitz, *ivi*, p. 563.

⁴² G. Buchanan, *De jure Regni apud Scotos, Edimburgh*, 1579; Rousseau, *De Justae Reipublicae in reges impios et hereticos auctoritate*, Anvers, 1590.

caratterizzerebbero, nella visione continuista, sia il pensiero tardo medievale che quello di Locke. Da tale assunto fa partire la propria critica, con le seguenti finalità:

[...] mostrare che l'originalità di Locke, nella storia delle teorie del diritto di resistenza, non è affatto l'approfondimento cui sarebbe sottoposto un processo di secolarizzazione già ben avviato, ma al contrario il mantenimento dell'idea che la resistenza sia un dovere piuttosto che un diritto, e che essa deve essere meno la conseguenza d'una volontà maggioritaria intesa alla soddisfazione dei propri desideri, che di una ragione individuale giudicante del diritto e del giusto.⁴³

Negando l'esistenza di una giustizia trascendente, della quale - secondo il pensiero medievale - sarebbe espressione terrena la legge naturale e dalla quale conseguentemente trarrebbe l'obbligo di obbedirvi, la secolarizzazione annulla nella sua componente portante lo stesso dovere di obbedienza. L'autore così afferma:

In altri termini, la tesi Continuista pone in primo piano la volontà e i desideri della maggioranza come fondamento delle norme pubbliche; ma in che modo questi desideri e questa volontà possono servire da molla per l'azione degli individui? In che modo possono funzionare da norma in nome della quale la resistenza potrebbe apparire legittima? Che un'azione concorra alla realizzazione di una norma naturale e della volontà divina, questo è sufficiente a conferire legittimità; ma perché un'azione diventerebbe legittima per il solo fatto di contribuire al trionfo della volontà della maggioranza concepita soltanto come somma di desideri? [...] La volontà della maggioranza non è in sé un argomento legittimante [...] La tesi della secolarizzazione è dunque retrospettiva e falsa; scambia per atto di nascita della filosofia politica moderna ciò che è un processo alquanto posteriore. L'idea secondo la quale non vi è altro criterio di giustizia e di legittimità che la volontà della maggioranza, unita all'idea che la considerazione del vantaggio sarebbe il solo fondamento dell'obbligo di obbedire all'ordine giuridico, rappresenta una via parallela a quella imboccata dalla filosofia politica moderna e, soprattutto, una via

⁴³ Jean-Fabien Spitz, *op. cit.*, p. 565.

pericolosa i cui rischi molti autori (a cominciare da Locke) hanno compreso dover essere rigettati.⁴⁴

La filosofia politica moderna, segue Spitz, cerca di conciliare l'esistenza di una legge naturale con l'origine popolare della società, in virtù di una decisione individuale dei singoli, uniti da una volontà collettiva. Tuttavia, ciò non accade perché voluto dalla maggioranza: l'autore vuole chiarire che non esiste un rapporto necessario di derivazione tra ciò che è scelto dalla maggioranza e il fatto che, in quanto tale, sia giusto. Il significato della filosofia politica moderna viene frainteso dalle precedenti teorie, essendo ricondotto a un "populismo radicale o un utilitarismo collettivo"⁴⁵ che finisce per suggerire, in assenza di una legge naturale, la legittimazione del meccanismo fallace che dà automaticamente per giusto ciò che viene scelto dalla maggioranza. Ma queste non sono le caratteristiche della moderna filosofia politica, e nemmeno dell'opera di Locke. Il filosofo inglese riconosce la legittimità delle leggi non in virtù della loro utilità al soddisfacimento dei bisogni umani, bensì perché consentono agli uomini di assolvere i compiti e i doveri loro assegnati da Dio.

Il diritto di resistenza costituisce nella sua ottica lo strumento essenziale che possa difendere l'individuo dall'intromissione del Governo negli ambiti che rimangono di competenza esclusiva del singolo e danno significato alla sua umanità: mantenersi un essere morale, difendere la propria libertà, sperimentare un senso di dignità e di realizzazione attraverso il lavoro, inteso come dovere nei confronti di Dio. Il contenuto di tale dovere proprio di ogni uomo è conosciuto solo al singolo: non è accettabile che un'altra entità al di fuori della singola coscienza individuale imponga una propria lettura, nemmeno se si tratta dello Stato o della volontà della maggioranza. Il diritto di resistere all'imposizione di una lettura estranea e forzata dei doveri del singolo nei confronti di Dio è in questo modo legittimato: la natura di tali doveri è e deve rimanere nota esclusivamente al singolo e a Dio, e l'obbedienza alle leggi permette il soddisfacimento di tali doveri, dando a queste legittimazione. Il compito assegnato da Dio è noto solo all'uomo cui è destinato e

⁴⁴ Jean-Fabien Spitz, *ivi*, p. 566.

⁴⁵ Jean-Fabien Spitz, *ivi*, p. 567.

a lui soltanto spetta la decisione riguardo al modo migliore per adempiervi, anche se ciò va contro all'idea della maggioranza: se anche essa approvasse il governo presente, nel momento in cui il singolo ritenga che tale istituzione non gli permetta di assolvere il dovere divino, gli è lecito opporsi e negare l'obbedienza.

In questo modo, il diritto di resistenza si lega alla coscienza individuale in un rapporto di dipendenza che consente sempre al singolo di mantenere il diritto di scelta tra male e bene, tra ciò che reputa giusto e ingiusto.

[...] non si esercita in virtù del diritto esistente (quello che sarebbe voluto dal popolo), ma per la difesa del diritto esistente e in virtù della sola legge di natura, non è un diritto istituito ed esercitato da un corpo attivo in se stesso o nei suoi rappresentanti, ma un diritto morale esercitato da coscienze individuali. E il popolo non è, in quanto corpo giuridicamente costituito, il superiore del governo; non è sovrano nel senso di Hobbes, né il governo è ministro delle sue volontà in quanto corpo, ma è lo strumento della realizzazione della legge di natura; il popolo gli ha conferito un «mandato di fiducia» per assicurarne il rispetto, promulgando tutte le leggi necessarie a tale scopo e assicurando che siano rispettate. Inoltre, Locke rigetta l'idea cara ai monarcomachi secondo la quale l'esercizio del diritto di resistenza è una difesa della funzione contro il tradimento operato da colui il quale ne era investito; lungi dal credere che l'ufficio di governo resti costituito mentre il suo titolare è decaduto per l'intervento del popolo, Locke pensa al contrario che il tradimento del mandato di fiducia da parte dei governanti dissolve il complesso dell'apparato governativo.⁴⁶

Il singolo è pertanto legittimato a muovere un appello ai cittadini che, se accolto da un numero sufficiente di essi che condividono il suo pensiero e lo appoggiano, dà luogo alla resistenza. La base di tale collettività non è quindi una sorta di sovranità sempre conservata dal popolo - persino durante il governo stesso - in virtù della quale esso può in ogni momento sottrarla al governante indegno del suo ruolo: in questo modo, il popolo costituirebbe l'entità suprema per come viene intesa da Hobbes. Ciò che invece concepisce Locke è una idea di popolo composto da singoli individui che si unisce in un corpo unico o nella resistenza in virtù unicamente della

⁴⁶ Jean-Fabien Spitz, *ivi*, p. 569.

comune fedeltà alla ragione e alle leggi di natura. È evidente quindi che ogni lettura che attribuisca al filosofo un qualche apporto all'elevazione dell'utilitarismo come principio in grado di dare legittimità alla legge e allo Stato sia erronea. Il contributo di Locke alla filosofia politica moderna non risiede affatto in questa concezione della legge, nei confronti del quale si oppone anzi con forza, bensì nel suo concepirlo come strumento in grado di permettere all'uomo di compiere il suo dovere che è imposto nella sua natura da Dio. La matrice legittimante dell'obbedienza alla legge rimane perciò, nella rilettura di Spitz, di chiara natura religiosa. La conclusione a cui l'autore perviene disconosce quindi la tesi che sostiene una continuità di pensiero che dai monarcomachi arriva a raggiungere anche l'età moderna, a partire dalla teoria di John Locke. Dice quindi:

Finiamola una volta per tutte di presentare Locke come una specie di hobbesiano mascherato o di utilitarista convinto che avrebbe elevato l'utilitarismo al livello della volontà collettiva, per poi affermare che tutto ciò che un popolo reputa giusto attraverso la voce della sua maggioranza, è effettivamente tale. Contrariamente a Hobbes, Locke si rifiuta categoricamente di dire che la volontà del sovrano è il solo metro della giustizia, poiché questo significa confondere la legge naturale e quella civile. Il suo più usuale procedimento consiste nel lasciare la legislazione dello stato (e conseguentemente l'azione dell'istanza giuridicamente più elevata) sotto la sorveglianza di una norma morale situata nella coscienza dell'individuo; la volontà di questa istanza legislatrice non è mai obbligatoria in ogni circostanza, e mai la legge civile è la regola incontestabile del giusto e dell'ingiusto.⁴⁷

Individua l'elemento originale e innovativo nella filosofia di Locke:

[...] nella scoperta dell'antidoto (in nome della libertà e della tutela degli individui) contro gli effetti dell'individualismo; egli scopre come si possa adottare l'individualismo senza per questo lasciarsi risucchiare dalla vertigine del concetto di sovranità; è vero che non esiste un popolo per natura e che nemmeno esiste un modello naturale di organizzazione degli uomini gli uni in rapporto agli altri, ma tutto ciò non implica che la volontà del sovrano - anche se il sovrano è la comunità

⁴⁷ Jean-Fabien Spitz, *ivi*, pp. 570-571.

nel suo complesso - debba essere considerata come il solo criterio di giustizia. [...] Locke ha inventato uno strumento teorico nuovo per sfuggire a una soluzione apparentemente inevitabile e per tutelare la libertà dell'individuo di fronte alla legge civile. Questo strumento teorico è il dispositivo che distingue il potere legislativo dal potere contrattuale e che, conseguentemente, scompone il concetto di sovranità legislativa mostrando che il potere che detiene la facoltà di fare le leggi non è il potere ultimo, e che il potere ultimo non è un potere di fare delle leggi⁴⁸. Il potere supremo della società è così attribuito ad un'istanza non istituzionalizzata che non dipende da alcuna legge e che giudica secondo coscienza e secondo quello che essa sa (o crede di sapere) dei diritti naturali dell'individuo così come la legge naturale glieli trasmette.⁴⁹

Nella funzione costituente del popolo risiede la sua capacità di limitare il potere legislativo senza esserne partecipe, in quanto esso stesso privo della facoltà di emettere leggi: non potere costituito, ma di controllo sulla forma della costituzione attraverso il diritto a resistere a tentativi di cambiarla, attraverso un “appello al cielo”⁵⁰ che consenta loro di mantenere sempre la possibilità di pensare e scegliere da sé cosa sia giusto o no, sottoposti all'unico tribunale e giudizio che sia riconosciuto, quello di Dio.

Il grado di persuasione di questa teoria, sicuramente più convincente degli assunti continuisti, non spetta a me stabilirlo; è tuttavia universalmente riconosciuta l'originalità della filosofia di John Locke sotto un altro aspetto: l'aver coniugato nella propria opera elementi liberali e aspetti democratici, poiché “Il senso tutto liberale della legge è accompagnato dal senso democratico della sovranità popolare”.⁵¹ Il potere legislativo nella filosofia lockiana non è imprescindibile al proprio fine, che si esplicita nella garanzia della conservazione dei diritti naturali dei cittadini, e la cui autorità resta in ogni caso subordinata al consenso popolare. Tale tutela dei diritti naturali viene lasciata alla valutazione dei cittadini stessi⁵² e

⁴⁸ Cfr. J. Locke, *Secondo trattato sul Governo*, § 149.

⁴⁹ Jean-Fabien Spitz, *op. cit.*, pp. 571-572.

⁵⁰ Cfr. J. Locke, *op. cit.*, § 176.

⁵¹ L. Pareyson, Introduzione a Locke, *Due Trattati sul governo e altri scritti politici*, a c. di L. Pareyson, Utet, Torino, 1982, p. 41.

⁵² A. Buratti, *Dal diritto di resistenza al metodo democratico. Per una genealogia del principio di opposizione nello stato costituzionale*, Milano, 2006, p. 112: «In altre parole, il diritto di resistenza viene a costituire l'estrema, ma al contempo la più intima ed essenziale garanzia di un sistema

la resistenza rimane un diritto che, seppur individuale, viene esercitato dal popolo quale entità collettiva, in virtù del fatto che la sua formazione è avvenuta “mediante il *pactum societatis*, prima e a prescindere della soggezione al governo”.⁵³

Dalle Rivoluzioni al Costituzionalismo

Negli analoghi termini con cui viene presentato dalla dottrina giusnaturalista di Locke, il diritto di resistenza trova un esplicito spazio di espressione all'interno della Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America del 5 luglio 1776, che recita:

“Noi riteniamo che tutti gli uomini sono stati creati tutti uguali, che il Creatore ha fatto loro dono di determinati inalienabili diritti (...) che ogni qualvolta una determinata forma di governo giunga a negare tali fini, sia diritto del popolo il modificarla o l'abolirla, istituendo un nuovo governo che ponga le basi su questi principi (...) Allorché una lunga serie di abusi e di torti (...) tradisce il disegno di ridurre l'umanità ad uno stato di completa sottomissione, diviene allora suo dovere, oltre che suo diritto, rovesciare un tale governo”.

Ugualmente finalizzata alla protezione di diritti naturali propri degli individui è la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789, che all'articolo 2 riconosce che:

“il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione”.

costituzionalistico che proprio come sistema di garanzie si definisce; garanzie di un contenuto che, nella riflessione lockiana, si identifica con i diritti dell'individuo». *Ibidem*, p. 106.

⁵³ Filippo Pizzolato, *Diritto di resistenza, Oggi? Partecipazione popolare e veste istituzionale*, Costituzionalismo.it – n. 2-2021, ISSN 2036-6744, p. 154.

Il significato di questo articolo viene rafforzato dalla lettura dell'articolo 35 della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino che precedeva la Costituzione giacobina, mai attuata, del 1793:

Quando il governo viola i diritti del popolo, l'insurrezione è per il popolo e per ciascuna parte del popolo il più sacro dei diritti e il più indispensabile dei doveri.

Tuttavia, l'art. 7 della Dichiarazione del 1789 precisa la preminenza della Legge sul diritto alla ribellione, quando dice che:

nessun uomo può essere accusato, arrestato o detenuto se non nei casi determinati dalla Legge, e secondo le forme da essa prescritte. Quelli che sollecitano, emanano, eseguono o fanno eseguire degli ordini arbitrari, devono essere puniti; ma ogni cittadino citato o tratto in arresto, in virtù della Legge, deve obbedire immediatamente: opponendo resistenza si rende colpevole.

Tale precisazione è esplicativa dell'avvio di un processo che, in concomitanza con l'avvento delle correnti liberali, inizia a costringere il diritto di resistenza all'interno di confini legali e che raggiungerà il suo apice nel formalismo giuridico, dove tale diritto viene espressamente rifiutato (come accade nella dottrina esposta da Kant⁵⁴). Così si avvia una fase descritta come:

“assorbimento del diritto di resistenza in strutture, procedure e garanzie tipizzate dal diritto costituzionale, svuotando di significato l'ipotesi di una garanzia esercitabile in via sussidiaria rispetto ad un ordinamento delle garanzie costituzionali concepito come completo. Il sindacato di legittimità costituzionale sull'esercizio della funzione legislativa – in particolare – rappresentò il presidio estremo volto a tutelare la sfera dei diritti individuali dall'arbitrio del potere pubblico.”⁵⁵

⁵⁴ Per approfondimenti, si veda A. Buratti, *Dal diritto di resistenza, op. cit.*, pp. 141 e 144 ss., pp. 154-155.

⁵⁵ A. Buratti, *Dal diritto di resistenza, op. cit.*, p. 137 (ripreso da F. Pizzolato in *Diritto di resistenza, op. cit.*, p. 156-157).

Dopo un lungo periodo di preminenza del diritto positivo sul diritto naturale, quest'ultimo sperimenta una nuova fase di importanza nel secondo dopoguerra, in relazione alla diffusione della convinzione che parte degli orrori e delle tragedie appena vissute fossero imputabili proprio ad un eccessivo affidamento al positivismo, diventato tanto ancorato alla sola forma da consentire il rischio di rendere legittimo ogni allontanamento dall'ambito morale (l'accusa lanciata dai giusnaturalisti ai giuspositivisti dopo Norimberga consiste proprio nell'essersi macchiati, a causa dell'eccessivo formalismo giuridico, di complicità col nazismo, considerato da quest'ultimi vero diritto, e pertanto legittima la conseguente obbedienza ad esso).

Il problema per il giusnaturalismo consisteva nella salda aderenza della dottrina positivista all'assunto "*dura lex sed lex*", che finiva per legittimare ogni legge dal contenuto eticamente e moralmente discutibile che fosse però ineccepibile nella forma. L'eterno dibattito tra *diritto giusto* e *diritto posto* dà quindi esito, dopo la tragica esperienza dei Totalitarismi, al neo-giusnaturalismo e alle accuse che esso muove. Tralasciando le risposte con le quali si difende la dottrina positivista, attraverso una riflessione sulla connessione necessaria tra diritto e morale (che introduce la differenziazione, presentata esemplarmente da Norberto Bobbio, tra positivismo metodologico, teorico e ideologico⁵⁶), mi limito a sottolineare la nuova enfasi apportata dalla dottrina alla dimensione etico-morale, che porterà, nel ventennio successivo, allo sviluppo del neo-costituzionalismo.

La riscoperta del diritto naturale a cui si fa riferimento riguarda la sua versione tomistica: l'insieme di principi etici e finalistici individuati dall'Aquinate e caratterizzati per la loro essenzialità⁵⁷ e generalità, ma soprattutto per la marcata prudenza con cui ammettono la legittimità di un'opposizione all'autorità. Il diritto di resistenza viene infatti concepito da S. Tommaso come estrema risorsa, da utilizzare solo nel caso in cui vengano messi a repentaglio i valori essenziali dell'ordinamento, per evitare che esso diverga dal fine verso cui tende la natura e il perfezionamento di ogni essere.⁵⁸ Indubbio è il grande influsso che esercitò, nel momento della nascita di innumerevoli Costituzioni, l'esperienza totalitaria, e la

⁵⁶ Norberto Bobbio, *Il positivismo giuridico* (1961), Torino, Giappichelli, 1996, pp. 233-250.

⁵⁷ G. Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1949, p.111.

⁵⁸ F. Pizzolato, *Diritto di resistenza*, *op. cit.*, pp. 158-159.

rinnovata importanza che di conseguenza ne trasse il diritto di resistenza. Diritto espressamente scritto in molte di esse, o solo implicitamente desumibile dai valori costituzionali espressi in molte altre, come nel caso italiano dove, dopo un acceso dibattito, prevalse il timore che l'espressa apposizione del suddetto diritto potesse permetterne un utilizzo distorto e strumentale a mire rivoluzionarie e venne pertanto omesso.

CAPITOLO II

L'ANTINOMIA TRA LE LEGGI RICONDOTTA ALL'AMBITO DEL DIRITTO DI RESISTENZA: IL PROBLEMA DELLA GIUSTIZIA NELL'ANTIGONE SOFOCLEA E NELLA SUMMA THEOLOGIAE DI SAN TOMMASO D'AQUINO

L'Antigone

Uno dei primissimi momenti in cui si presenta in modo universalmente riconosciuto il dramma dello scontro tra legge naturale e legge positiva non è, come nei testi finora presi in analisi, all'interno di studi filosofici o di trattati specifici della dottrina giuridica o politica, bensì in una tragedia di Sofocle. È anche vero, d'altra parte, che la tragedia greca è in grado di racchiudere in una singola opera un intero universo di implicazioni che vanno ben oltre il semplice livello di lettura previsto nella stesura di una trama e nella sua interpretazione d'innanzi alla comunità dei cittadini.

Nello svolgersi della narrazione si dipanano, agli occhi del lettore appassionato e accorto, nuove trame interpretative e nuovi significati, che svelano ora una visione filosofica, ora un manifesto ideologico dell'autore, ora un suo intento politico, ora una sua visione del mondo. L'orientamento tra questa moltitudine di rivelazioni non è semplice né lineare, perché ogni frase pronunciata dai personaggi della tragedia contemporaneamente svela e infittisce il mistero che li circonda, prima fugando dubbi e poi spalancando a nuove complessità. Non a caso, infatti, la mole di studi e interventi critici sulle tragedie antiche è pressoché innumerabile e - in riferimento alla specificità dell'Antigone sofoclea - ha dato esito a risultati spesso contraddittori. Questo a conferma del fatto che il problema critico di Sofocle, che punti a una sua interpretazione globale, sia tutt'altro che concluso, ma che sia in ogni caso dimostrazione evidente della fortuna che ne ha sempre accompagnato i

drammi, dimostrando l'attualità e la modernità della sua problematica ideale, culturale e artistica.⁵⁹

L'azione dell'Antigone ha luogo in continuità con la fine di un'altra tragedia di Eschilo, ovvero i *Sette a Tebe*, tragedia che si concentra sullo scontro tra i due figli di Edipo - i fratelli Eteocle e Polinice - che si erano accordati per spartirsi il potere sulla città di Tebe, alternandosi sul trono ogni anno. Allo scadere del proprio periodo di reggenza, però, Eteocle si rifiuta di cedere il potere al fratello, il quale volge quindi le armi contro di lui e contro la propria città, ponendola sotto assedio. Polinice e altri sei guerrieri si dividono il presidio delle sette porte di Tebe: la tragedia si compie nel momento in cui, nello scontro con altrettanti guerrieri tebani per la difesa della città, si affrontano in combattimento proprio i due fratelli, procurandosi la morte l'un l'altro.

Questo, dunque, è l'antefatto che introduce l'*Antigone*, dove la scena si apre in un periodo successivo allo scontro e alla vittoriosa difesa di Tebe dall'assedio di Polinice. Creonte, zio di Antigone e re della città ormai liberata, emette un proclama nel quale ordina la sepoltura con ogni onore di Eteocle, quale martire sacrificatosi per la salvezza della *polis*, ma proibisce categoricamente di celebrare le esequie di Polinice, considerato un traditore della propria patria, verso la quale ha rivolto le armi.

Il cuore della tragedia risiede nel rifiuto di Antigone, promessa sposa a Emone - figlio di Creonte - di sottostare a tale divieto. La ribellione della ragazza, compiuta nel nome di una prevaricante obbedienza a *leggi eterne* superiori alle leggi scritte di Creonte, viene scoperta: una guardia cittadina, posta a controllo del rispetto dell'editto, assiste al rito funebre che essa celebra a Polinice e denuncia l'accaduto al re di Tebe. La sua reazione è secca e non si piega a compromessi: Antigone ha apertamente sfidato la sua autorità e la legittimità stessa non solo del suo potere ma della stessa forza obbligatoria delle leggi positive, mettendole in discussione. La legge dello Stato esige una riparazione alla propria violazione: Antigone deve morire. Nonostante siano numerosi i tentativi di far ragionare Creonte e indurlo a rivalutare la gravità della propria condanna - ci provano le parole del figlio e

⁵⁹ Sofocle, *Antigone*, a cura di A. Sestili, Collana Traditio, Serie Greca, Volume LXVIII, Società Editrice Dante Alighieri, settima ediz., *Introduzione*, pp. 64-65.

promesso sposo di Antigone, così come il discorso ammonitore dell'indovino Tiresia sulle infauste conseguenze derivanti dall'avverarsi dell'uccisione della ragazza - il re non dà ascolto a nessun suggerimento, né rivede la legittimità della propria decisione. Condanna Antigone a morire di stenti rinchiudendola in una caverna, capirà il proprio errore solo troppo tardi. Dopo le parole di Tiresia ordina infatti di liberarla, ma la troverà impiccata, sopra il corpo di Emone che, primo spettatore del tragico evento, si è trafitto con una spada e le giace ora accanto. L'ultima delle disgrazie profetizzate dall'indovino si realizza con il suicidio di Euridice, regina di Tebe e moglie di Creonte, che soccombe alla disperazione provocata dalla morte del figlio togliendosi anch'essa la vita. Con l'isolamento assoluto di Creonte, rimasto solo a fare i conti con la consapevolezza delle proprie responsabilità per quanto accaduto e l'impossibilità di porvi rimedio, si chiude la tragedia. Ma è solo l'inizio, invece, di un fermento dottrinale senza precedenti che confluisce nel dibattito sulla contrapposizione tra *legge scritta* e *legge non scritta*, tra diritto naturale e diritto positivo. È doveroso aggiungere che, in realtà, le interpretazioni sull'effettiva natura del contenuto di tale opposizione sono numerose e spesso molto diverse. Una delle più celebri è quella fornita da Hegel, il quale rinviene la tragicità dell'opera nell'inconciliabilità tra due punti di vista, incarnati nei due personaggi principali: da una parte, Antigone e la legge non scritta, la legge immutabile degli Dei, la legge del cuore e della famiglia; dall'altra parte Creonte, re della città ed esponente del diritto dello Stato, emanatore della legge positiva che esige un rispetto senza deroghe, un'obbedienza priva di eccezioni. È il secolare scontro tra dimensione pubblica e privata, che dalla tragedia sofoclea attraversa trasversalmente innumerevoli ambiti differenti, dalla politica alla religione, dal diritto all'etica, dall'economia alla letteratura.

Tutto in questa tragedia è conseguente; la legge pubblica dello Stato è in aperto conflitto con l'intimo amore familiare ed il dovere verso il fratello; l'interesse familiare ha come pathos la donna, Antigone, la salute della comunità Creonte, l'uomo. Polinice, combattendo contro la propria città natale, era caduto di fronte alle porte di Tebe; Creonte, il sovrano, minaccia di morte, con una legge pubblicamente bandita, chiunque dia l'onore della sepoltura a quel nemico della città. Ma di quest'ordine che riguarda solo il bene pubblico dello Stato, Antigone

non si cura, e come sorella adempie al sacro dovere della sepoltura, per la pietà del suo amore per il fratello. Ella invoca in tal caso la legge degli dei; ma gli dei che onora sono gli dei inferi dell'Ade, quelli interni del sentimento, dell'amore, del sangue; non gli dei della luce, della libera ed autocosciente vita statale popolare.⁶⁰

E più avanti:

Antigone vive sotto il potere statale di Creonte; ella stessa è figlia di re e promessa di Emone, cosicché dovrebbe obbedienza al comando del principe. Ma anche Creonte, che è dal canto suo padre e sposo, dovrebbe rispettare la santità del sangue e non comandare ciò che è contrario a questa pietà. Così in entrambi è immanente ciò contro cui si ergono rispettivamente, ed essi vengono presi ed infranti da ciò che appartiene alla cerchia stessa della loro esistenza.⁶¹

Sullo stesso piano si muovono le interpretazioni di filologi come Weinstock, che nella tragedia vede la rappresentazione del conflitto tra Stato e religione, o Robert, che vi vede lo scontro tra Stato e *ghenos*. Funke⁶² invece si allontana da questo solco interpretativo e concentra la propria analisi sul rapporto contraddittorio tra Creonte e la città, mettendo in luce le caratteristiche del re quale rappresentante della ragion di Stato: egli è uno dei protagonisti della scena, la figura a cui fanno riferimento tutti gli altri personaggi che compaiono nella tragedia. Perciò è sempre accompagnato da un interlocutore o circondato da altre persone: eppure la sua condizione è quella di uomo solo. La sua solitudine spicca anzi molto di più perché in contrasto con la sua situazione effettiva: Creonte si trova tra la gente ma non è mai *con la gente*, non riesce mai a stabilire un vero contatto, un punto di incontro con la persona con cui sta parlando. È fino alla fine un personaggio isolato, chiuso in una bolla di discorsi mal compresi, di dialoghi fraintesi, di parole non ascoltate e non condivise: il rappresentante degli interessi della città diventa quindi colui che dalla città viene escluso e rifiutato, apolide.

Sul rapporto tra l'*Antigone* e il contesto politico-sociale cittadino sono state avanzate innumerevoli teorie. J. P. Vernant scrive a riguardo:

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Estetica*, tr. it., Torino, 1967, p. 522.

⁶¹ Hegel, *op. cit.*, pp. 1361-1362.

⁶² Cfr. H. Funke, *Kreon apolis*, in "Antike und Abendland", XII (1996), pp. 29-50.

La tragedia non è solamente una forma d'arte; è un'istituzione sociale che, con la fondazione dei concorsi tragici, la città instaura accanto ai suoi organi politici e giudiziari. Instaurando sotto l'autorità dell'arconte eponimo, nello stesso spazio urbano e secondo le stesse norme costituzionali delle assemblee o dei tribunali popolari, uno spettacolo aperto a tutti i cittadini, diretto, interpretato e giudicato dai rappresentanti qualificati delle diverse tribù, la città si fa teatro; in un certo senso essa prende sé stessa come oggetto di rappresentazione e interpreta sé stessa davanti al pubblico. Ma se, così, la tragedia appare radicata più di qualsiasi altro genere letterario nella realtà sociale, ciò non significa che ne sia il riflesso. Essa non riflette questa realtà: la mette in causa. Presentandola lacerata, in urto con sé stessa, la rende tutta quanta problematica. Il dramma porta sulla scena un'antica leggenda di eroi. Questo mondo legendario costituisce per la città il suo passato - un passato abbastanza lontano perché fra le tradizioni mitiche da esso incarnate e le forme nuove di pensiero politico e giuridico i contrasti si delineino chiaramente, ma abbastanza vicino perché i conflitti di valore siano ancora dolorosamente risentiti e il confronto non cessi di effettuarsi. [...] Il mondo della città si trova nello stesso tempo messo in causa e, attraverso il dibattito, contestato nei suoi valori fondamentali.⁶³

Anche A. Lesky pone la questione dell'esistenza e della natura del rapporto tra quanto inscenato nel dramma e il contesto cittadino ateniese del V secolo:

L'Antigone non è un dramma a tesi, ma nelle azioni e nelle sofferenze di questi personaggi appare assai chiaro che qui ci si chiede se lo Stato possa rivendicare per sé un'ultima e suprema validità, o se debba tener conto di leggi che esso non ha emanato e che restano sottratte in eterno al suo intervento.⁶⁴

G. Cerri sostiene, in numerosi suoi saggi, l'Antigone come esplicito messaggio politico rivolto alla città. Pur negando l'identificazione, diversamente avanzata da C. Diano⁶⁵, tra Creonte e Pericle, ritiene tuttavia impossibile

⁶³ J.-P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, tr. it., Torino, 1981, pp. 11-12.

⁶⁴ A. Lesky, *Storia della letteratura greca*, I, tr. it., Milano, 1969, p. 365.

⁶⁵ C. Diano, *Sfondo sociale e politico della tragedia greca antica*, in "Dionisio", 43, 1969, pp. 123-124.

[...] negare la valenza ideologica del personaggio, concepito come esempio tipico, anche se drammaticamente individualizzato, della figura del tiranno, contrapposta all'immagine positiva di una polis legalitaria e isonomica.⁶⁶ [...] Il mito esemplifica il conflitto tra due ordini legislativi, il cui rapporto era costantemente precario, come precario era l'equilibrio di potere tra le classi sociali nel quadro del regime democratico ateniese.⁶⁷

Cerri sposta invece il conflitto sul piano giuridico, parlando del contrasto tra *legge non scritta*, della quale si fa portavoce Antigone e che “denota in maniera diretta e inequivocabile un vero e proprio sistema legislativo di tradizione orale, di cui erano depositari i *ghene*, le grandi casate aristocratiche che avevano dominato la polis ateniese nell'età più arcaica e che ancora, in regime di democrazia, ambivano ad esercitare una sorta di egemonia politica” e le *leggi scritte* che “sono le deliberazioni degli organi costituzionali della polis, il cui testo scritto, redatto e conservato a cura dello Stato, garantiva certezza del diritto ed equità nella sua applicazione”.⁶⁸ Nell'opera di Sofocle le due tipologie di leggi coesistono ma non combaciano, e questa eterogeneità normativa ne costituisce il cuore tragico:

Le tradizioni sacre del ghenos in materia di rituale funebre dovevano essere comunque rispettate, indipendentemente dalle eventuali colpe di un suo componente nei confronti della comunità cittadina. Infrangerle significava porsi sul piano della tirannide, il governo che per definizione prescinde dalle leggi, emana leggi al di fuori della legge. La polis che, per affermare la sua supremazia, osa colpire il ghenos contro il dettato di leggi non scritte e, quindi, non abrogabili, anche se democratica nella forma, è tirannica nella sostanza.⁶⁹

Creonte rappresenta perciò il prototipo del tiranno, nell'agire in rappresentanza della polis senza alcuna considerazione delle ragioni avanzate da Antigone, che si appella alle leggi del ghenos: è il conflitto ideologico che oppone gli interessi politici dell'aristocrazia a quelli antitetici degli esponenti democratici.

⁶⁶ G. Cerri, *Antigone, Creonte e l'idea della tirannide nell'Atene del V secolo (Alcune tesi di V. Di Benedetto)*, in “Quaderni Urbinati di Cultura Classica”, 39, 1982, p. 149.

⁶⁷ G. Cerri, *art. cit.*, p. 155.

⁶⁸ G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*, Napoli, 1979, p. 13.

⁶⁹ G. Cerri, *op. cit.*, p.40.

L'analisi di J.-P. Vernant mette in luce una caratteristica connaturata alla lingua greca, ovvero la sua ambiguità, la quale rispecchia una realtà del mondo spesso contraddittoria che nella tragedia viene sfruttata e indagata appieno. Nel greco "lo stesso termine si ricollega a campi semantici differenti secondo che appartenga al vocabolario religioso, giuridico, politico, comune, o a un dato settore di questi vocabolari"⁷⁰ e dà quindi luogo a una moltitudine di livelli di lettura differenti. Il conflitto tra Antigone e Creonte viene quindi ricondotto a tali contraddizioni semantiche:

[...] esso non oppone la pura religione, rappresentata dalla fanciulla, all'irreligione completa, rappresentata da Creonte, ma due diversi tipi di religiosità: da un lato una religione familiare, puramente privata, limitata alla stretta cerchia di parenti prossimi, dei *philoï*, centrata sul focolare domestico e sul culto dei morti; dall'altra, una religione pubblica, dove gli dei tutelari della città tendono in definitiva a confondersi con i valori supremi dello Stato. Fra queste due sfere di vita religiosa esiste una tensione costante che in certi casi (quelli stessi che la tragedia contempla) può condurre a un conflitto insolubile... Dei due atteggiamenti religiosi che l'*Antigone* pone in conflitto nessuno di per sé potrebbe essere quello buono senza far debito posto all'altro, senza riconoscere quelle stesse cose che lo limitano e lo contestano.⁷¹

La dissociazione di entrambi i due personaggi dal contesto della polis – Antigone per la drasticità della propria decisione, che la pone irrimediabilmente in contrasto con la legge positiva della città, Creonte per la propria incapacità di instaurare dei livelli di comunicazione condivisi con i suoi, pur numerosi, interlocutori - appare pertanto come configurazione delle posizioni storicamente opposte di due poli - sociali, politici e giuridici - presenti nella città e percepiti come incapaci di mediare l'uno con l'altro nell'ottica di una pacifica coesistenza.

Lo scontro tra le volontà di Antigone e di Creonte è brutale nella fermezza delle loro posizioni, e dal primo verso lascia intuire che un cedimento alle ragioni dell'altro, un'attribuzione di legittimità e ragionevolezza alle altrui convinzioni,

⁷⁰ J.-P. Vernant, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁷¹ J.-P. Vernant, *op. cit.*, pp. 21-22.

non è e non sarà possibile. La giovane donna e il re sono entrambi chiusi in sé stessi e nella propria visione delle cose, incapaci di espandersi al di là della propria natura o di rinnegarla, impossibilitati a riconoscere nell' "altro da sé" la presenza di un valore che meriti di essere tenuto in considerazione, seppur diverso. Sono due universi chiusi, sordi a ogni attacco o tentativo di far cambiare loro opinione, ciechi a ogni possibilità di azione che non sia quella da loro prevista. Eppure, nell'irremovibilità delle rispettive decisioni, risiede forse tutta la loro grandezza, nell'incomunicabilità del loro modo di pensare il carattere tragico che li ammanta. Le parole di Antigone, nel secondo episodio dell'opera, sono folgoranti nell'audacia con le quali si oppone a Creonte e nell'assolutezza con la quale difende il motivo che l'ha portata a contravvenire il suo divieto:

οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὄρισεν νόμους. οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὄμοιεν τὰ σὰ κηρύγμαθ', ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν. οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεί ποτε ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὄτου ἴφανε. τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς φρόνημα δεῖσασ', ἐν θεοῖσι τὴν δίκην δώσειν· θανουμένη γὰρ ἐξήδη, τί δ' οὐ; κεῖ μὴ σὺ προῦκήρυξας. εἰ δὲ τοῦ χρόνου πρόσθεν θανοῦμαι, κέρδος αὐτ' ἐγὼ λέγω. ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν ἐς ἐγὼ κακοῖς ζῆ, πῶς ὄδ' Οὐχὶ κατθανὼν κέρδος φέρει; οὕτως ἔμοιγε τοῦδε τοῦ μόρου τυχεῖν παρ' οὐδὲν ἄλγος· ἀλλ' ἄν, εἰ τὸν ἐξ ἐμῆς μητρὸς θανόντ' ἄθαπτον ἠνσχόμεν νέκυν, κείνοις ἂν ἤλγουν· τοῖσδε δ' οὐκ ἀλγύνομαι. σοὶ δ' εἰ δοκῶ νῦν μῶρα δρῶσα τυγχάνειν, σχεδόν τι μῶρω μωρίαν ὀφλισκάνω.⁷²

“Ma per me non era affatto Zeus a proclamare quel divieto, né Dike che dimora con gli dei Inferi tale legge pose tra gli uomini, né pensavo che i tuoi decreti avessero tanto potere che un mortale potesse trasgredire le leggi non scritte e immutabili degli dei. Infatti queste non sono affatto di oggi né di ieri, ma vigono in eterno, e nessuno sa quando apparvero. Io non potevo, per timore dell'arroganza di alcun uomo, scontare la pena al cospetto degli dei per la violazione di tali leggi. Sapevo, certo, di dover morire; e come, altrimenti? Anche se tu non avessi emanato un editto, anche se morirò prima del tempo, io questo lo considero un guadagno.

⁷² Sofocle, *Antigone*, II Episodio, vv. 450-470.

Infatti, colui che vive tra molti mali, come me, come può non considerare un guadagno il morire? Così per me ottenere in sorte tale destino non è affatto un dolore. Ma se io avessi lasciato insepolto il corpo di mio fratello, per tale fatto io soffrirei. Per questa tua minaccia non mi spavento di certo. E se ti sembra che io commetta per caso un'azione folle, forse è pazzo chi giudica la mia una pazzia”.

Queste sono le celebri parole con le quali Antigone si appella alla *legge non scritta* che si impone sulla legge positiva, emanata da Creonte. Lo scontro tra i due è un vero e proprio duello verbale:

Da un lato l'autocrazia, condotta dalla trasgressione a riaffermare la propria validità ed operatività; dall'altro il volere ribelle e irriducibile, consapevole dell'isolamento e noncurante della sanzione. Due brevi discorsi giustificano le due posizioni: il primo (vv.450-470) è il famoso appello di Antigone alla “legge non scritta”, cioè al potere degli dei, che trascende e sospende l'autorità umana; nel secondo (vv. 473-496) Creonte, senza rispondere a questo argomento, definisce la situazione della sua avversaria nei duplici termini di comportamento deviante e di condizione subordinata, dalla combinazione dei quali scaturisce la pronuncia della condanna.⁷³

Sulla natura tirannica di Creonte, la critica non è concorde. Da alcuni è concepito come un regnante con una precisa coerenza ideologica e una netta concezione del potere quale volontà del regnante: chiunque si oppone a questo stato, mette a rischio il bene della comunità e deve essere fermato. Altri intravedono invece nel suo personaggio chiari segni di un'indole tirannica. Così lo descrive Ehrenberg:

Gli atti di Creonte non sono tanto conseguenze di una bizzarria transitoria o del suo carattere personale, quanto piuttosto tipici di un sovrano autocratico e irreligioso. [...] Il mondo di Creonte è angusto e cieco; e tale circostanza non risulta eliminata dal fatto che egli si trova in una posizione di buona fede nei confronti di esso. [...] Certamente Creonte è un tiranno. Il carattere dottrinario delle sue concezioni, la fede assoluta nella propria infallibilità, gli imprevisti scoppi di collere e gli atti ciechi, nonché i suoi numerosi e irriflessivi sospetti: tutto questo, o quasi, si può considerare tipico di un tiranno. Tutta l'atmosfera che regna a corte e nella città ci

⁷³ G. Paduano, *Antigone: la doppia differenza*, in “Il Centauro”, III, 1981, p. 175.

porta nell'ambito di una signoria tirannica, o, per lo meno, autocratica e basata sulla violenza. [...] Creonte non può essere paragonato a nessuno dei tiranni storicamente noti, tuttavia rimane un tiranno. [...] Sofocle ha tracciato il ritratto di un uomo, non ha dato un mero e sbiadito compendio di determinate teorie. La sua profonda penetrazione psicologica appare, ad esempio, nell'avversione collerica e violenta manifestata da Creonte all'idea di doversi sottomettere ad una donna; chi s'infuria così è un uomo che cerca di colmare una debolezza interiore mediante l'affermazione di una estrema virilità e crudeltà (cfr. vv. 484 ss., 525, 579, 756). E tuttavia quest'uomo rimane un tiranno.⁷⁴

Se il re di Tebe sia effettivamente un tiranno o meno, non è rilevante. Questo perché la ribellione di Antigone al suo divieto -e lo afferma esplicitamente lei stessa motivando l'illecito compiuto- non è giustificata in base al concetto di "giusto" o "sbagliato". O meglio: la giustizia c'entra, ma ciò che è giusto per Antigone non equivale a ciò che è giusto secondo Creonte. Il problema è proprio questo: la fedeltà (e di conseguenza la convinzione che sia solo quello prescelto ad essere legittimo) a due ordinamenti normativi totalmente estranei e mai messi in comunicazione, perché l'uno con precetti e valori respingenti quelli dell'altro. N

Nell'irrimediabile e inevitabile conflagrazione di due universi etici e morali contrastanti si esprime, senza alcuna ricomposizione o speranza di soluzione, lo scontro tragico tra legge naturale, quella legge "non scritta ed eterna" a cui si richiama senza mai vacillare Antigone, e legge positiva, la norma scritta emanata dal regnante in forza della propria autorità secolare. La tragedia si forma proprio sulla base di questa tensione violenta, che lascia intuirne da subito il drammatico finale. Nell'opera di Sofocle i due ordinamenti non vengono mai concepiti come passibili di contatto, come se fosse impossibile rigirarli e incastrarli per cercare di permetterne una compresenza pacifica: la scelta di aderire a un modello di legge preclude la contemporanea accettazione dell'altro, e ne comanda l'opposizione attiva. Così si comportano Antigone e Creonte, e l'esito è già scritto. L'una si ribella e consapevole va incontro alla morte, l'altro punisce la ribellione e inconsapevolmente causa la morte dei propri cari. Non esiste, nell'universo scritto da Sofocle, la possibilità di costruire una sintesi felice tra i due ordinamenti, tra la

⁷⁴ V. Ehrenberg, *Sofocle e Pericle*, tr. it., Brescia, 1958, pp.83-86, passim.

legge eterna degli dei e quella umana. Ma secoli e secoli più tardi, proprio a questo risultato perverrà la dottrina di uno dei principali filosofi della seconda Scolastica: S. Tommaso d'Aquino.

Tommaso D'Aquino

Il contesto storico in cui visse l'Aquinate è importante per comprendere le ragioni che possono aver messo in moto la sua riflessione. Scopo non secondario della filosofia medievale era infatti giungere a concepire una dottrina che riuscisse a conciliare le verità di fede e quelle di ragione. Tommaso è un filosofo nel senso che, come tutti i medievali, sa per fede verso qual fine si dirige, e tuttavia vi giunge soltanto grazie alle risorse della ragione.⁷⁵ L'esperienza giuridica di un uomo medievale è altra cosa rispetto a quella attuale e può essere definita *reicentrismo*⁷⁶: la legge viene concepita come una realtà concreta e autonoma che esprime l'ordine delle cose e che deve unicamente essere recepita e tradotta, preservandone l'oggettività. Una concezione, pertanto, ben lontana dall'*antropocentrismo* proprio dell'esperienza giuridica post-napoleonica, incentrata sulla difesa dei diritti soggettivi rivendicati dall'uomo borghese per garantirsi il controllo sulle cose del mondo e il soddisfacimento dei propri bisogni. L'uomo, che nel medioevo è semplice scopritore di una normatività già contenuta nelle cose e che deve solo essere scoperta e rispettata, nella società borghese diventa signore sulla natura, che piega secondo le proprie volontà: non è più l'individuo che si sottomette al diritto, già inscritto nella natura, ma è il diritto che si piega alla volontà umana.⁷⁷

Quella di Tommaso è quindi una esplorazione, una ricerca tra le cose del mondo, per portare alla luce la verità che è già inscritta in esse, nucleo oggettivo e imperituro alla cui imitazione deve tendere costantemente l'opera giuridica umana. Questa sua opera di scavo concettuale, il suo districarsi tra i vari piani dell'esistenza per arrivare alla verità eterna e assoluta contenuta nelle cose, viene riprodotto nel modo stesso in cui presenta - all'interno della *Summa Theologiae*, sua opera più

⁷⁵ O. De Bertolis e F. Todescan, *Tommaso d'Aquino*, Edizione Cedam, Padova, 2003, p. 7; cfr. E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, tr. it., Firenze, 1973, p. 635.

⁷⁶ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari, 1996, p. 72.

⁷⁷ Cfr. O. De Bertolis e F. Todescan, *op. cit.*, pp. 4-5.

celebre - le proprie elaborazioni dottrinali. La presentazione delle verità a cui perviene è infatti presentata nello svolgimento della *quaestio*, ovvero la struttura caratteristica della lezione medievale: uno svolgimento dialettico dell'oggetto della discussione, attorno al quale si susseguono punti di vista alterni, tesi e rispettive confutazioni, in modo tale da pervenire, in modo razionale e fedele ai principi della logica, ad una verità incontrovertibile ed accuratamente indagata. Niente viene assunto per vero senza prima essere esaminato, scomposto nelle sue parti più piccole e riassembleto, infine, attraverso la comprensione completa della sua essenza.

L'espressione "*Adaequatio rei et intellectus*", utilizzata per la prima volta, secondo Tommaso, dal filosofo ebreo egiziano Isaac Israeli Ben Solomon, significa *corrispondenza tra realtà ed intelletto* ed è la sintesi della concezione aristotelica di verità, largamente diffusa nella filosofia medievale e certamente fatta propria dal pensiero dell'Aquinate. L'introduzione dell'Occidente al sapere aristotelico è un fatto di importanza eccezionale, un cambiamento, nella storia della filosofia e della cultura in generale, che rivoluzionò il modo di pensare e si impose come nuovo paradigma culturale per secoli. Protagonisti dell'analisi del corpus aristotelico furono proprio gli Ordini Mendicanti: attraverso la mediazione della cultura greco-arabo-ebraica, i Frati Minori e i Frati Predicatori entrano in contatto con le opere di Aristotele e cominciano un processo fenomenale di cristianizzazione del suo pensiero. È grazie al loro operato che la conoscenza aristotelica, silente per secoli, si diffonde con una portata mai vista, diventando un caposaldo della filosofia medievale e trasmettendosi di luogo in luogo. A farne diventare una base di sapere ammessa e insegnata anche dalla Chiesa stessa, fu proprio questa opera di cristianizzazione, che rielaborava gli insegnamenti dello Stagirita coniugandoli con i precetti teologici della cristianità, e della quale Tommaso fu uno dei massimi contributori.⁷⁸ Infatti, l'apporto aristotelico costituiva una minaccia al primato delle verità di fede:

[...] il sistema aristotelico mostra che è possibile proporre una visione complessiva e organica delle leggi fisiche e metafisiche del mondo prescindendo

⁷⁸ <https://www.liceisgv.edu.it/docenti/lucaccini/category/tommaso-daquino-aristotele-il-duecento/>

completamente dai contenuti della Rivelazione e dal tradizionale pensiero cristiano.⁷⁹

Più nel dettaglio:

Lo stesso universo aristotelico appariva inconciliabile con la concezione cristiana del mondo, dell'uomo, di Dio; niente creazione, un mondo eterno, abbandonato al determinismo, senza che un Dio provvido ne conosca le contingenze, un uomo legato alla materia, e come essa mortale, un uomo la cui perfezione morale rimane aliena dai valori religiosi. Filosofia volta verso la terra, poiché attraverso la sua negazione delle idee esemplari, essa ha tagliato ogni via verso Dio e rivolto su sé stessa la luce della ragione.⁸⁰

La contrapposizione tra la minacciosa prospettiva apportata dalla filosofia aristotelica e la confortante conciliazione tra cristianesimo e filosofia che la dottrina platonica invece aveva, fino ad allora, offerto - con il suo doppio piano di realtà, quello terreno, imperfetto e mutevole, e quello delle idee, eterno e perfetto e rimandante alla trascendente esistenza del regno di Dio, - appare evidente in tutta la propria dirompenza. Ma la Chiesa, dopo qualche esitazione, non si sottrae alla novità - e all'opportunità, per non privarsi di una ricchezza culturale immensa, di depurare il pensiero aristotelico dalla sua potenziale carica sovversiva- e non è un caso che nel 1263 Papa Urbano IV commissioni a Guglielmo di Moerbeke e a Tommaso una traduzione e un commento di Aristotele.⁸¹

Cambiano il ruolo del diritto e della morale, che non viene più intesa alla maniera agostiniana di una serie di precetti eterni derivanti dalla volontà di Dio, bensì quale ricerca, ripetuta e puntuale, dell'equilibrio tra le diverse necessità inscritto negli stessi fatti umani.⁸² La giustizia diviene quindi, al pari della verità, un rapporto necessario che si origina nella natura delle cose e che deve solamente essere messo

⁷⁹ M. Fumagalli Beonio Brocchieri - M. Parodi, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma-Bari, 1996, p. 262 (cit. da O. De Bertolis e F. Todescan, *op. cit.*, p.11).

⁸⁰ M. D. Chenu, *Introduzione allo studio di San Tommaso d'Aquino*, trad. it., Firenze, 1953, p.32 (cit. da O. De Bertolis e F. Todescan, *op. cit.*, p.11).

⁸¹ O. de Bertolis - F. Todescan, *op. cit.*, p.12.

⁸² O. de Bertolis - F. Todescan, *ivi*, p.20.

a fuoco grazie agli sforzi della ragione. Così aggiunge Tommaso, enfatizzando l'importanza e l'autonomia che riconosce alla coscienza individuale:

[...] anche se ciò che la nostra ragione ci impone non sia per se stesso secondo la legge di Dio, e cosa buona, ne segue che la coscienza, pure quando sbaglia, ci obbliga⁸³.

La giustizia è costituita, per Tommaso, da un equilibrio che si forma tra due parti contrapposte ma complementari: tra dare e ricevere, tra un diritto a esigere e un dovere a fornire, tra perdere e ottenere. È una idea di giustizia concreta, riscontrabile nei fatti e nei comportamenti, assolutamente amorale:

Perciò, siccome la giustizia dice ordine ad altri, non abbraccia tutta la materia delle virtù morali, ma soltanto le cose e le azioni esterne, sotto una particolare azione oggettiva, cioè in quanto un uomo con esse entra in relazione con altri⁸⁴.

Il perseguimento di questa uguaglianza, al cui principio le azioni umane esterne devono conformarsi, ha carattere coercitivo sulla base di una pluralità di ragioni:

Primo, in forza della natura di essa: quando uno, ad esempio, presta una data cosa nell'attesa di riaverla senza variazioni. E questo diritto si chiama naturale. Secondo, una cosa può essere adeguata e commisurata ad un altro in forza di un accordo, o di una norma comune: e cioè quando uno si dichiara soddisfatto di ricevere quel tanto. E questo può avvenire in due modi. Primo, mediante un accordo privato: come le cose stabilite con un contratto tra persone private. Secondo, mediante un accordo pubblico: come quando tutto il popolo ritiene che una data cosa sia da considerarsi adeguata e commisurata per una persona; oppure quando ciò che è ordinato dal principe, cui spetta la cura del popolo, e che ne fa le veci. E questo si chiama diritto positivo⁸⁵.

⁸³ *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 3, ad 1 (cit. da O. De Bertolis e F. Todescan, *op. cit.*, p. 20).

⁸⁴ San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Edizione critica Leonina, IIa - IIae, q.58, a. 8. Il testo italiano usato è a cura delle Edizioni Studio Domenicano, tratti dal CD-ROM *Opere di San Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica*, ESD, Bologna, 2002 (i testi originali e la loro traduzione in italiano, ora menzionati, sono quelli utilizzati e indicati da O. De Bertolis e F. Todescan, in *op. cit.*, dalla quale li ho tratti).

⁸⁵ Tommaso d'Aquino *Op. cit.*, IIa - IIae, q. 57, a. 2.

Il diritto naturale è il paradigma originario del diritto positivo, la fonte normativa alla quale devono conformarsi, nei due filoni sopra distinti da Tommaso, la legge pubblica e quella contrattuale tra privati. Il giusto secondo natura, “giusto” in senso assoluto poiché a sua volta originato dalla volontà di Dio, si pone a misura del giusto secondo la legge, che è “giusto” in senso relativo, in quanto finalizzato all’organizzazione civile e societaria degli individui. Non per questo il diritto positivo perde di importanza o significatività; al contrario, esso è essenziale per permettere una convivenza pacifica tra i cittadini, per garantire la formazione stessa delle società e assicurarne la stabilità. Quello che Tommaso pone in rilievo è la differenza primaria tra i due piani di legge, ovvero il distinguo che è necessario tenere a mente per non confondersi nel modo di intendere la realtà: ovvero che il diritto naturale è vero per essenza, mentre la verità, pur contenuta, nel diritto positivo, è relativa e funzionale a un certo bene, che può variare col cangiare della società stessa, con l’evolversi delle sue esigenze e della sua composizione, col succedersi degli anni e degli eventi storici. Allora è compito proprio del diritto umano, positivo, districarsi tra le trame dei fatti e delle esperienze, misurando concretamente gli interessi in gioco, le esigenze contrapposte e gli equilibri delle parti, per portare alla luce quel nucleo di verità che è proprio delle cose in sé perché inscritto nella loro natura. Come riassume efficacemente Rommen, “il giusnaturalismo, dunque, non solo non rende superflue le leggi degli uomini, ma addirittura le esige”⁸⁶.

La *lex* è una tematica alla quale Tommaso dedica ampia trattazione nella *Summa Theologiae*, proponendo un sistema organicamente strutturato e articolato in tre filoni di leggi ben distinti, anche se rinvianti l’uno all’altro secondo criteri di significato e di importanza, non tanto assoluta -come poc’anzi affermato, ognuna delle tipologie di legge è essenziale nel proprio ambito di competenza- quanto piuttosto relativa, di gerarchia normativa. L’ordine di legge originario, essenziale nel significato più stretto del termine, è quello costituito dalla *lex aeterna* (q. 93), alla quale segue la trattazione della *lex naturalis* (q. 94) e poi della *lex humana* (qq. 95-96-97).

⁸⁶ Cfr. Rommen, *L’eterno ritorno del diritto naturale*, trad. it., Roma, 1965, p. 42 (in O. De Bertolis e F. Todescan, *op. cit.*, p. 30).

Il sistema etico-giuridico tomistico

La legge eterna è la manifestazione diretta della volontà divina. Pertanto, è direttamente inconoscibile all'uomo: ciò che egli coglie di essa, è ciò che riesce a ricavare dai suoi effetti, ovvero dalla legge naturale. Come riportano O. De Bertolis e F. Todescan, "Dio stesso, considerato nell'ordine che imprime a tutte le creature, è *lex aeterna*, in sé a noi sconosciuta, ma da noi partecipata: in noi, mediante questa partecipazione, essa diviene *lex naturalis*⁸⁷", che significa:

[...] Tendere, insieme con Dio, a realizzare il piano di Dio, attuando un disegno che non è distinto da Dio, che Dio non mutua da altri e che è promulgato nel Verbo dal Padre, nel quale e secondo il quale tutte le cose sono "costruite" ciò che sono e ciò che sono chiamate a diventare⁸⁸.

Tommaso spiega più nel dettaglio la natura del legame che esiste tra *lex aeterna* e *lex naturalis*:

Essendo la legge [...] una regola o una misura, in due modi si può trovare in un soggetto: primo, come in un principio regolante e misurante; secondo, come in una cosa regolata e misurata, poiché quest'ultima viene regolata e misurata in quanto partecipa della regola o misura. Ora, poiché tutte le cose soggette alla divina provvidenza sono regolate e misurate dalla legge eterna, [...] è chiaro che tutte le cose partecipano più o meno della legge eterna, inquantoché dal suo influsso ricevono un'inclinazione ai propri atti e ai propri fini. Ora, fra tutti gli esseri la creatura razionale è soggetta alla divina provvidenza in una maniera più eccellente [...]. Per cui anche in essa si ha una partecipazione della ragione eterna, da cui deriva una inclinazione naturale verso l'atto e il fine dovuto. E questa partecipazione della legge eterna nella creatura razionale prende il nome di legge naturale. [...] Anche gli animali privi di ragione partecipano a loro modo la legge eterna, come le creature razionali. Siccome però le creature razionali la partecipano

⁸⁷ O. De Bertolis - F. Todescan, *ivi*, p.35.

⁸⁸ D. Mongillo, *L'elemento primario della legge naturale in San Tommaso*, in AA. VV., *La legge naturale. Storicizzazione delle istanze della legge naturale*, Bologna, 1970, p. 105.

mediante l'intelletto e la ragione, questa partecipazione viene detta legge in senso proprio. Infatti la legge [...] appartiene alla ragione.⁸⁹

A sua volta, alla *lex naturalis* si rifà la *lex humana*, quale mezzo concreto e reale necessario a ordinare le azioni al perseguimento di un fine. Tale fine è proprio la legge eterna di Dio, conosciuta dall'uomo quale legge naturale iscritta nel proprio animo -ovvero la realizzazione ottimale del proprio essere - e scoperta attraverso l'uso della ragione. Agire, secondo la legge positiva umana, in accordo con il fine che si riverbera nella legge naturale, e così partecipare alla legge eterna: in questo processo dinamico si esprime il sistema etico e giuridico dell'Aquinate, che riesce a conciliare i riscoperti principi metafisici aristotelici con le verità teologiche del cristianesimo, costruendo un impianto normativo di impressionante solidità e sottile raffinatezza. Questo fine ultimo è, secondo le parole di Tommaso, il seguente:

“Come l'ente è la cosa assolutamente prima nella conoscenza, così il bene è la prima nella cognizione della ragion pratica, ordinata all'operazione: poiché ogni agente agisce per un fine, il quale ha sempre ragione di bene. [...] Ecco, dunque, il primo precetto della legge naturale: il bene è da farsi e da cercarsi, il male è da evitarsi. E su di esso sono fondati tutti gli altri precetti della legge naturale; cosicché tutte le altre cose da fare o da evitare appartengono alla legge di natura, in quanto la ragione pratica le conosce naturalmente come beni umani⁹⁰.

R. M. Pizzorni sintetizza in modo incisivo le caratteristiche fondamentali del diritto naturale, che:

[...] può essere anche chiamato *trascendente*, se si guarda la fonte ultima onde deriva; *obiettivo*, se si considera la sorgente prossima, l'ordine creato, la coordinazione e la subordinazione degli esseri e dei loro fini; *immanente*, in quanto consta di principi intrinseci alla stessa natura dell'uomo e della vita sociale;

⁸⁹ Tommaso d'Aquino, *op. cit.*, Ia - IIae, q. 91, a. 2.

⁹⁰ Tommaso d'Aquino, *ivi*, Ia - IIae, q. 94, a. 2.

razionale, perché la facoltà che lo detta e lo promulga è la coscienza illuminata della ragione⁹¹.

Il problema che ne deriva è quindi un'ambiguità di fondo propria del diritto naturale, che è immutabile nel suo carattere essenziale, ma alquanto mutevole nelle modalità attraverso le quali può essere recepito dagli uomini. Questo perché la *lex naturalis* è intesa dall'Aquinate come una sorta di metodologia a cui rifarsi costantemente per osservare e comprendere le esperienze e i fatti della vita: attraverso l'uso della ragione – che è il primo precetto della legge naturale ed è sovrapponibile con l'imposizione di compiere il bene ed evitare di commettere il male - cogliere la stessa razionalità insita nelle cose. Ciò non toglie, ovviamente, che non sempre tale metodo risulti efficace. L'animo umano è variabile e soggetto a passioni: è evidente che più esso è in balia di forti turbamenti o grandi agitazioni, meno sarà in grado di decifrare con chiarezza i precetti della ragione, menò sarà abile a cogliere, attraverso la razionalità, i principi della legge naturale che sono contenuti nelle cose. Questa è la spiegazione del motivo per cui la vita degli uomini è costellata di errori, di scelte sbagliate, di convinzioni distorte e comportamenti devianti, di ragionamenti scorretti e azioni mancate. Come scrive nella *Summa*:

La legge naturale è del tutto immutabile quanto ai principi di essa⁹² [...] invece rispetto ai principi secondari la legge naturale può essere cancellata dal cuore dell'uomo, o per dei ragionamenti sbagliati [...]; oppure per delle costumanze perverse, o per abiti operativi corrotti. Ecco perché per alcuni non erano più considerati peccaminosi i latrocini, oppure, come riferisce Paolo, certi vizi contro natura⁹³.

Per cercare il più possibile di limitare tali sbagli, l'uomo si appoggia a due strumenti che lo aiutano a seguire la retta via, rischiarandone la coscienza e riparandolo da deviazioni di percorso non auspicabili: la legge positiva divina, costituita dal Decalogo, e la legge positiva umana. Sempre per rimarcare l'importanza della legge

⁹¹ R. M. Pizzorni, *La "lex aeterna" come fondamento ultimo del diritto secondo San Tommaso*, in "Aquinas", IV (1961), p. 82 (cit. da O. De Bertolis e F. Todescan, *op. cit.*, p. 45).

⁹² Tommaso D'Aquino, *op. cit.*, Ia – IIae, q. 94, a. 5.

⁹³ Tommaso D'Aquino, *ivi*, Ia – IIae, q. 94, a. 6.

umana, relativa rispetto a quella divina, ma non meno essenziale per gli scopi per i quali viene concepita, è importante sottolineare l'ampia trattazione che vi dedica Tommaso, riservando ad essa tre *quaestiones*, rispetto alla singola *quaestio* assegnata rispettivamente alla *lex aeterna* e alla *lex naturalis*⁹⁴.

La legge umana ha una diversa finalità: invece di mirare a condurre gli uomini privi di peccato alla beatitudine e alla felicità eterna nel Regno dei Cieli, essa nasce per regolare le cose terrene, le interazioni, i comportamenti e i fatti di popoli e di cittadini. Non deve essere osservata come mezzo salvifico per garantirsi la pace ultraterrena: essa ha valore contingente, è *hic et nunc* e, come tale, si modifica nello spazio e nel tempo. Non ha forma generale e valenza assoluta come la legge divina: è la legge pubblica della città, è l'insieme delle norme della giurisprudenza, sono gli accordi di diritto privato tra cittadini, sono le leggi mercantili e le regole della finanza. La legge umana positiva è specifica, è circoscritta al preciso ambito che le compete e che regola nel dettaglio, è relativa al proprio campo di applicazione e pertanto diversa da una realtà all'altra.

[...] non la natura, ma l'attività razionale protesa alla realizzazione del "bene comune" sarà fonte della forma e dell'organizzazione concreta della società, che pertanto si presenta al tempo stesso frutto della natura e della ragione, un misto di necessità e libertà: ecco perché non è sufficiente la legge naturale, ma occorre anche la legge positiva⁹⁵.

Come scrive Tommaso:

La ragione umana di per sé non è regola o misura delle cose, però in essa sono innati certi principi che sono regole o misure generali delle azioni che l'uomo deve compiere, e di cui la ragione naturale è regola e misura, sebbene non lo sia di quelle cose che derivano dalla natura. La ragion pratica ha per oggetto solo le azioni da compiere, che sono singolari e contingenti, e non sono le realtà necessarie, oggetto della ragione speculativa. Perciò le leggi umane non possono avere l'infallibilità che hanno le conclusioni delle scienze speculative. E neppure è necessario che ogni

⁹⁴ Osservazione tratta da O. De Bertolis e F. Todescan, *op. cit.*, pp. 57-58.

⁹⁵ O. De Bertolis – F. Todescan, *op. cit.*, pp. 60-61-62-63-64-65.

misura sia del tutto infallibile e certa, ma basta che lo sia secondo che il suo genere comporta.⁹⁶

Così si arriva al punto essenziale di questa analisi, incentrata sul diritto di resistenza. Considerati e analizzati nello specifico i tre ordini di legge, si pone un problema rilevante: come comportarsi nel caso in cui - e la storia e la prassi ci forniscono innumerevoli esempi in cui ciò si è verificato e si verifica tutt'ora - i precetti propri di questa triplice fonte normativa siano in contrasto l'uno con l'altro? Tommaso esplicita chiaramente la soluzione al problema:

[...] una norma ha vigore di legge nella misura in cui è giusta. Ora, tra le cose umane un fatto viene detto giusto quando è retto secondo la regola della ragione. Ma la prima regola della ragione è la legge naturale, come si è visto [...]. Quindi una legge umana positiva in tanto ha natura di legge in quanto deriva dalla legge naturale. E se in qualcosa è contraria alla legge naturale, non è più legge, ma corruzione della legge. [...] Perciò alcune norme derivano dai principi universali della legge naturale come conclusioni: come il precetto di non uccidere può derivare dal principio che non si deve far del male ad alcuno. Invece altre norme ne derivano a modo di determinazione. La legge di natura, p. es., stabilisce che chi pecca venga punito, ma precisare con quale pena è una certa determinazione della legge naturale. Ora, nella legge umana positiva si ritrova l'una e l'altra cosa⁹⁷.

Secondo il filosofo, quindi, non ha davvero valore di legge – perché ne rappresenta una versione corrotta - la legge positiva che sia in contrasto con la legge naturale. Ma significa quindi che, immaginando uno scenario in cui sia al potere un tiranno che persegua, attraverso leggi ingiuste e dannose per i cittadini, il proprio utile invece del bene comune, allora il popolo sia legittimato ad opporvisi? Tommaso sta ammettendo, dinanzi l'ingiustizia del potere, la ribellione popolare, come viene radicalmente concepita dai monarcomachi? Nel passo seguente fuga ogni dubbio e chiarisce la questione:

⁹⁶ Tommaso d'Aquino, *op. cit.*, Ia - IIae, q. 91, a. 3.

⁹⁷ Tommaso d'Aquino, *ivi*, Ia - IIae, q. 95, a. 2.

Le leggi umane positive o sono giuste o sono ingiuste. Se sono giuste ricevono la forza di obbligare in coscienza dalla legge eterna da cui derivano [...]. Ora, le leggi devono essere giuste sia in rapporto al fine, essendo ordinate al bene comune, sia in rapporto all'autore, non eccedendo il potere di chi le emana, sia in rapporto al loro tenore, imponendo ai sudditi dei pesi in ordine al bene comune secondo una proporzione di uguaglianza. [...] Le leggi possono invece essere ingiuste in due modi. Primo, perché in contrasto col bene umano precisato nei tre elementi sopra indicati: o per il fine, come quando chi comanda impone ai sudditi delle leggi onerose non per il bene comune, ma piuttosto per la sua cupidigia e per il suo prestigio personale; oppure per l'autorità, come quando uno emana una legge superiore ai propri poteri; oppure anche per il tenore, come quando si spartiscono gli oneri in maniera disuguale, anche se vengono ordinati al bene comune. E tali norme sono piuttosto violenze che leggi [...]. Perciò simili leggi non obbligano in coscienza; a meno che non si tratti di evitare scandali o turbamenti, nel qual caso l'uomo è tenuto a cedere il proprio diritto [...]. Secondo, le leggi possono essere ingiuste perché contrarie al bene divino: come le leggi dei tiranni che portano all'idolatria, o a qualsiasi altra cosa contraria alla legge divina. E tali leggi non vanno in alcun modo osservate, poiché sta scritto [At 5, 29]: "Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini".⁹⁸

Da queste parole si capisce che la non ubbidienza alla legge ingiusta è ammessa, secondo i criteri sopra elencati, ma con una specifica: che la ribellione o l'opposizione all'ingiusto potere non apporti ulteriore o maggiore sofferenza alla comunità, già vessata e oppressa. L'opzione del tirannicidio non viene contemplata ma, data la sua posizione in merito alla semplice ribellione, si presume che il filosofo non la consideri una strada percorribile. Inoltre, in merito al fatto se chi comanda debba o meno essere lui stesso soggetto alle leggi, si pronuncia in questo modo:

Il principe è esente dalla legge quanto alla forza coattiva di essa: infatti nessuno propriamente può costringere sé stesso; e d'altra parte la legge riceve la forza coattiva solo dall'autorità del principe. Così dunque si dice che il principe è esente dalla legge inquantoché nessuno può condannarlo se agisce contro di essa. [...]

⁹⁸ Tommaso d'Aquino, *ivi*, Ia - IIae, q. 95, a. 4.

Però quanto alla forza direttiva della legge il principe è spontaneamente soggetto alla medesima, come nota il Diritto [Decret. Greg. IX 1, 2, 6]: “Chiunque determina una norma per gli altri, deve applicarla a se stesso. Dice infatti l’autorità del savio [Ausonio, Sent.]: “Ubbidisci alla legge che tu stesso hai stabilito”. Del resto il Signore stesso [Mt 23, 3 s.] rimprovera coloro che “dicono e non fanno”, e che “legano pesanti fardelli e li impongono sulle spalle della gente, ma loro non vogliono muoverli neppure con un dito”. Perciò rispetto al giudizio di Dio il principe non è esente dalla legge nella sua forza direttiva, ma non costretto, bensì volontariamente è tenuto a seguirla.⁹⁹

L’Aquinata non parla quindi, di tirannicidio, o di legittimità nell’uccisione di un governante che non eserciti in modo giusto il proprio potere. Assume, al contrario, una posizione alquanto moderata anche nel concepire una ribellione, mitigandone la possibilità di esecuzione attraverso una valutazione - necessariamente da tenere in conto, come specifica - del grado di disordine e di instabilità che tale atto comporterebbe nei confronti della società.

Definisce chiaramente in cosa una legge sia giusta e in cosa invece non lo sia, ma il suo chiarimento a riguardo della giustizia sembra avere più a cuore l’esigenza di dare risposta a eventuali dubbi che lacerino l’animo umano, diviso dall’esigenza di seguire la propria coscienza o di obbedire all’autorità. Sembra mirare a dare sollievo alla coscienza dei singoli e fare in modo che, all’interno di loro stessi, essi sappiano cosa sia veramente giusto, piuttosto che affrontare il problema dell’obbedienza a un governo ingiusto per sviluppare una strategia pratica che rovesci tale situazione: in Tommaso, l’esigenza di stabilità e ordine pubblico è maggiore e, fino a un certo punto, giustifica anche l’obbedienza a una legge che non si sente giusta secondo coscienza.

Mi spingo a credere che il suo non attribuire tanta priorità alla vita terrena, come invece fanno altri studiosi, sia dovuto al suo carattere di credente e teologo. Quello che più è importante, secondo la sua mentalità, non è la felicità sulla terra, ma nel regno di Dio: prioritario è quindi salvare gli uomini nello spirito, facendo loro intravedere la verità nell’animo, anche se poi nelle azioni – per ragioni umane di ordine e sicurezza- sono tenuti a dare ascolto a comandi ingiusti. Il giudice ultimo

⁹⁹ Tommaso d’Aquino, *op. cit.*, Ia – IIae, q. 95, a. 5.

e supremo rimane Dio: lui giudicherà le virtù e le colpe dei suoi sudditi, e anche il principe, così come il tiranno, sarà soggetto al suo giudizio e, eventualmente, alla sua punizione. In definitiva, il compito di punire l'ingiustizia non spetta all'autorità popolare, ma all'autorità divina.

CONCLUSIONI

Nell'analizzare l'Antigone Sofoclea si è visto come lo scontro - tra legge divina e legge positiva, tra Antigone e Creonte - non abbia soluzione: il conflitto crea la tragedia e, nell'inevitabile e personale preferenza che il lettore assegna a uno o all'altro protagonista dell'opera, la risposta su di chi, dei due, sia giusto prendere le parti, non viene data. Meglio, manca una soluzione perché non esiste una risposta univoca.

Le tesi di chi sostiene la causa di Antigone e di chi invece riconosce giustizia nelle azioni di Creonte, di chi legittima un ordinamento normativo e di chi invece riconosce la supremazia dell'altro: non si contano le posizioni che sono state espresse dalla critica e dagli studiosi, dai letterati, dagli scrittori e dagli artisti a riguardo, e un parere definitivo e condiviso non chiude mai il dibattito. L'opposizione tra Antigone e Creonte si ripeterà in eterno e continuamente rinnovata nelle parole di chi sosterrà ora l'una ora l'altro, e questo in virtù del fatto che Sofocle non pone tale contrasto ideologico, etico-morale e normativo in una luce che consenta una ricomposizione finale della questione, una vittoria conclusiva che decreti, senza possibilità di ribattere, che in realtà la giustizia effettiva, svelata finalmente nel suo nucleo essenziale di verità, si trovi nella posizione di uno solo dei due personaggi in conflitto. La questione, per come viene costruita e rappresentata dal tragediografo greco, non è risolvibile nella vittoria definitiva di uno solo: entrambi sono, relativamente alle proprie convinzioni e ai precetti che seguono, nel giusto, ed entrambi in torto l'uno agli occhi dell'altro. Una guerra tra visioni della vita e del mondo priva di vincitori e di vinti: proprio nell'esistenza della lotta in sé risiede il senso e la bellezza della tragedia.

Proprio in questo Tommaso compie, invece, il salto che denota l'enormità e la completezza del suo pensiero: nel suo riuscire a far conciliare tre ordinamenti legislativi - *lex aeterna*, *lex naturalis* e *lex humana* - diversi, costruendo un sistema etico-giuridico in cui tali ordini non sono mai validi unicamente in virtù della legittimità data loro dalla ristrettezza del rispettivo ambito di competenza, ma anche per via l'uno dell'altro, in un intricato gioco di connessioni, di legami, di

rimandi e di rapporti di causa ed effetto che va a denotare tutta la complessità del costruito tomista. Ogni ordinamento è a sé stante, eppure mai irrimediabilmente chiuso in sé stesso. C'è continuità tra un ordine di legge e l'altro, una sorta di proseguo gerarchico e semantico che si allunga dall'uno all'altro precetto, stabilendo un ordine e una chiave di lettura che porti, alla fine, a stabilire in modo conclusivo cosa è giusto e cosa è sbagliato. E questo non nella costituzione di una regola predefinita valida a priori, ma nella composizione di un sistema che, poste alla sua base determinate condizioni, funga da guida all'uomo nell'orientare volta per volta il proprio pensiero e il proprio comportamento, definendo di giorno in giorno le proprie scelte in relazione alla mutevolezza delle situazioni della quotidianità sociale, bilanciando le esigenze, spesso contrastanti, che determinano la difficoltà dell'esistenza. Se vivere significa fare delle scelte, in un mondo che confonde e spaventa per la quantità e la diversità delle decisioni che chiama a prendere ognuno di noi, la strada indicata dal pensiero dell'Aquinate offre una confortante chiave di lettura che ci orienta nella caoticità del vivere, fissando dei punti fermi in una realtà che continua a trasformarsi, che ci mette costantemente davanti alla necessità di dover prendere delle decisioni e dove il rischio di sbagliare è sempre dietro l'angolo.

Tommaso pone i presupposti per costruire, a ogni scelta, ogni giorno, noi stessi, per arrivare al fine ultimo dell'esistenza: la realizzazione ottimale del proprio essere. Se vogliamo dirlo in altri termini, la versione migliore di noi stessi. Che poi questo sia ricondotto, nella sua lettura di fedele e teologo, alla natura iscritta nel nostro animo quale propaggine della volontà divina, poco importa: nell'importanza che riconosce alla capacità razionale di ogni uomo, nell'incoraggiamento a porsi criticamente nei confronti dei fatti della vita, nello spingere continuamente all'analisi delle situazioni, al di fuori come all'interno di noi stessi, qui sta la modernità e l'attualità estrema del suo pensiero, valido per tutti, credenti o meno. Il diritto di resistenza, che nell'opera di Sofocle compare nelle spoglie di Antigone, non viene da lui presentato come universalmente legittimo: la ribellione della ragazza è valida solo relativamente alla sua scala di valori, e tali valori non sono condivisi con la stessa intensità da molti altri, in primo piano la stessa sorella, Ismene, o lo zio Creonte. La sua resistenza è lecita - anzi, doverosa - in relazione

unicamente al proprio percepito: per questo, sola onorerà il corpo del fratello caduto, contravvenendo al bando cittadino, e sola andrà incontro alla morte. Il piano sul quale Tommaso concepisce lo stesso diritto è invece universale: parla di leggi che sono valide per la totalità degli esseri umani.

Per l'estensione dell'applicazione di tali leggi, è logico che esse siano costituite da una base di precetti generali validi per ognuno - la *lex naturalis* - e siano poi, in accordo ad essa, di volta in volta specificate nei casi particolari dalla legge positiva: dall'ingiustificabile deviazione della legge umana dal solco tracciato dalla legge di natura deriva, secondo il filosofo, l'ammissibilità della ribellione, valutando coscientemente i benefici e gli svantaggi che ciò potrebbe apportare alla comunità in termini di caos e violenza.

Una grande differenza tra le due opere risiede, pertanto, nella concezione del diritto di resistenza: nell'*Antigone* esso è presentato come una rivendicazione, personale e mai condivisa, di non sottomissione a una legge che mortifica i valori primari con cui l'eroina si identifica: non è un diritto che abbraccia la totalità dei cittadini, che infatti non sostengono la ragazza nella sua decisione. Lo scontro tra diritto naturale e diritto della città è presentato come lo scontro tra due poteri assoluti e assolutamente isolati, circoscritti nei corpi dei due personaggi dai quali sono portati in primo piano. Manca la possibilità, per come la storia ci viene raccontata da Sofocle, di una condivisione comune, generale, dei principi opposti che muovono i due protagonisti, e della loro stessa comprensione reciproca: non esiste, per loro, la possibilità di una mediazione, di un mettersi l'uno nei panni dell'altro per provare a comprenderne le ragioni. La chiusura è netta, il muro invalicabile.

Nella dottrina di Tommaso d'Aquino, invece, le tre tipologie di legge sono separate ma sempre poste in connessione l'una con l'altra: come una successione di tappe all'interno di un unico cammino il quale, se seguito con attenzione e coscienza, aiuta l'uomo a districarsi tra le complessità della vita e ad orientare il proprio essere verso il bene e la giustizia. Quello di Tommaso è un sistema etico e normativo studiato nel dettaglio, costituito da tre corpi principali tra loro ben incastrati: l'eventualità di un attrito tra di loro è ovviamente considerata, e conseguentemente regolamentata. Il diritto di resistenza è quindi presentato come una delle soluzioni possibili, previa la sussistenza di determinate condizioni. Sono portata a sostenere

che se il fine dell'opera di Sofocle è proprio lo scontro tra i diversi ordini di legge, in modo tale che da esso si origini il tragico, nella concezione di Tommaso il fine sia esattamente l'opposto, ovvero la ricostruzione della diversità, dell'alterità, in un unico sistema armonico e organico. Da una parte abbiamo la presentazione di una diversità data come definitiva e immodificabile, necessariamente violenta nel contatto con l'altro perché incapace di smussare i propri spigoli per permettere un incastro. Dall'altra, la presentazione di una differenza capace di integrarsi con ciò che da essa si distingue, nel nome di una comune appartenenza ad un sistema più ampio. Da una parte lo scontro disgregatore, dall'altra la sintesi creativa. Morte e vita. Spogliati di ogni complessità e ridotti a tale livello di astrazione, i concetti alla base della costruzione di queste due grandi opere si offrono in tutta la loro attualità e, nondimeno, essenzialità. Mostrando che, nella differenza che intercorre tra uno scontro violento o la sua pacifica risoluzione, la differenza è fatta a volte dal semplice modo di porsi nei confronti del conflitto stesso.

BIBLIOGRAFIA

- 1) Bartolo da Sassoferrato, *Trattato sulla tirannide* (a cura di D. Razzi, prefazione di D. Quaglioni, trad. di A. Turrioni, Foligno, Il Formichiere, 2017).
- 2) Battaglia F., *La crisi del diritto naturale*, Venezia, s.d. ma 1929.
- 3) Bobbio N., *Il positivismo giuridico* (1961), Torino, Giappichelli, 1996.
- 4) Bonucci A., *La legge comune nel pensiero greco*, Perugia, Vincenzo Bartelli, 1903; *La derogabilità del diritto naturale nella Scolastica*, Perugia, Vincenzo Bartelli, 1906.
- 5) Buchanan G., *De jure Regni apud Scotos*, Edimburgh, 1579; Rossaeus, *De Justae Reipublicae in reges impios et hereticos autoritate*, Anvers, 1590.
- 6) Buratti A., *Dal diritto di resistenza al metodo democratico. Per una genealogia del principio di opposizione nello stato costituzionale*, Milano, 2006.
- 7) Cerri G., *Antigone, Creonte e l'idea della tirannide nell'Atene del V secolo (Alcune tesi di V. Di Benedetto)*, in "Quaderni Urbinati di Cultura Classica", 39, 1982.
- 8) Chenu M. D., *Introduzione allo studio di San Tommaso d'Aquino*, trad. it., Firenze, 1953.
- 9) Cicerone, M. T., *La Repubblica*, a cura di Nenci F., BUR, 2008.
- 10) De Bertolis O. e Todescan F., *Tommaso d'Aquino*, Edizione Cedam, Padova, 2003.
- 11) Diano C., *Sfondo sociale e politico della tragedia greca antica*, in "Dionisio", 43, 1969.
- 12) Ehrenberg V., *Sofocle e Pericle*, tr. it., Brescia, 1958.
- 13) Fumagalli Beonio Brocchieri M. e Parodi M., *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma-Bari, 1996.
- 14) Funke H., *Kreon apolis*, in "Antike und Abendland", XII (1996).
- 15) Garin E., *I cancellieri umanisti della Repubblica fiorentina da Coluccio Salutati a Bartolomeo Scala*, «Rivista storica italiana», vol. LXXI, 1959.

- 16) Gilson E., *La filosofia nel Medioevo*, tr. it., Firenze, 1973.
- 17) Graneris G., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1949.
- 18) Grossi P., *L'ordine giuridico medievale*, Bari, 1996.
- 19) Hegel G.W.F., *Estetica*, tr. it., Torino, 1967.
- 20) Lesky A., *Storia della letteratura greca*, I, tr. it., Milano, 1969.
- 21) Mongillo D., *L'elemento primario della legge naturale in San Tommaso*, in AA. VV., *La legge naturale. Storicizzazione delle istanze della legge naturale*, Bologna, 1970.
- 22) Nicoletti G., *Sul diritto alla resistenza*, Milano, Dott. A. Giuffrè-Editore, 1960.
- 23) Paduano G., *Antigone: la doppia differenza*, in "Il Centauro", III, 1981.
- 24) Pareyson L., *Introduzione a Locke, Due Trattati sul governo e altri scritti politici*, Utet, Torino, 1982.
- 25) Pizzolato F., *Diritto di resistenza, Oggi? Partecipazione popolare e veste istituzionale*, *Costituzionalismo.it* – n. 2-2021, ISSN 2036-6744.
- 26) Pizzorni R. M., *La "lex aeterna" come fondamento ultimo del diritto secondo San Tommaso*, in "Aquinas", IV (1961).
- 27) *Polycraticus sive et de nugis curialum*, ed. by C. C. Webb, Oxford, 1909. Alcune parti del P. sono state tradotte da J. Dickinson col titolo *The Statesman's Book of John of Salisbury*.
- 28) Quagliani D., *A problematical book: il De tyranno di Coluccio Salutati*, 2012, In: *Le radici umanistiche dell'Europa. Coluccio Salutati; Politica e diritto nel Trecento italiano. Il De Tyranno di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gebellinis", "De Regimine civitatis" e "De Tyranno"*, L.S. Olschki, Firenze, 1983.
- 29) Rommen H., *L'eterno ritorno del diritto naturale*, trad. it., Roma, 1965.
- 30) S. Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Edizioni Studio Domenicano, volume 6, 2000; *Summa Theologiae*, Edizione critica Leonina, (testo italiano a cura delle Edizioni Studio Domenicano, tratti dal CD-ROM *Opere di San Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica*, ESD, Bologna, 2002).

- 31) Salmon J.H., *An alternative theory of popular resistance: Buchanan Rossaeus and Locke*, in *Renaissance and revolt. Essays in the intellectual and social History of early modern France*, Cambridge, 1987.
- 32) Salutati C., *Il trattato "De tyranno" e lettere scelte*, a cura di F. Ercole, 1942.
- 33) Severini G., *Alle origini dell'idea di legittimità nel pubblico potere: Bartolo da Sassoferrato e il De Tyranno*, 9 luglio 2018.
- 34) Skinner Q, *The origins of the calvinist theory of revolution*, in B.C. Malamen (ed.), *After the reformation. Essays in honour of J.H. Hexter*, Manchester, 1980.
- 35) Sofocle, *Antigone*, a cura di A. Sestili, Collana Traditio, Serie Greca, Volume LXVIII, Società Editrice Dante Alighieri, settima ediz.
- 36) Spitz J.-F. e Rota G., *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-), Vol. 50, No. 3, Franco Angeli S.r.l., 1995.
- 37) Vernant J.-P., *Mito e società nell'antica Grecia*, tr. it., Torino, 1981.

SITOGRAFIA

<https://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-di-resistenza/> Ultimo accesso 29/10/22

<https://www.thelatinlibrary.com/isidore/9.shtml> Ultimo accesso 10/10/22

https://www.treccani.it/enciclopedia/tirannia-e-tirannicidio_%28Enciclopedia-Italiana%29/ Ultimo accesso 20/09/22

<https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-di-salisbury> Ultimo accesso 18/09/22

https://www.treccani.it/enciclopedia/bartolo-da-sassoferrato_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Diritto%29/ Ultimo accesso 19/09/22

<https://www.sipotra.it/old/wp-content/uploads/2018/07/Alle-origini-dell%E2%80%99idea-di-legittimit%C3%A0-nel-pubblico-potere-Bartolo-da-Sassoferrato-e-il-De-Tyranno.pdf> Ultimo accesso 19/09/22

<https://www.treccani.it/enciclopedia/coluccio-salutati/> Ultimo accesso 20/09/22

<https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/3438?lang=en> Ultimo accesso 19/09/22

https://www.treccani.it/enciclopedia/monarcomachi_%28Dizionario-di-filosofia%29/ Ultimo accesso 18/09/22

<https://www.jstor.org/stable/44011458> Ultimo accesso 19/09/22

<https://www.costituzionalismo.it/wp-content/uploads/2-Fasc-4.-Pizzolato.pdf> Ultimo accesso 27/10/22

<https://www.liceisgv.edu.it/docenti/lucaccini/category/tommaso-daquino-aristotele-il-duecento/> Ultimo accesso 1/10/22